Editor:
Yulia Nasrul Latifi, dkk.

Cakrawala Penafsiran

ILMU-ILMU BUDAYA

Penghormatan Purna Tugas
Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag.

Editor:
Yulia Nasrul Latifi, dkk.

ILMU-ILMU BUDAYA

Penghormatan Purna Tugas
Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag.

ILMU-ILMU BUDAYA

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Yulia Nasrul Latifi, dkk.

Bunga Rampai Cakrawala Penafsiran Ilmu-ilmu Budaya- **Yulia Nasrul Latifi,** - Cet 1- Idea Press Yogyakarta, Yogyakarta 2022-- xxxvi + 574 hlm--15.5 x 23.5 cm
ISBN: 978-623-484-036-0

1. Sejarah 2. Sastra 3. Judul

Bunga Rampai Cakrawala Penafsiran Ilmu-ilmu Budaya

Editor: Yulia Nasrul Latifi, dkk.
Penulis: Maharsi, Himayatul Ittihadiyah, Nurul Hak, Sujadi, Zuhrotul Latifah, Muh. Syamsuddin, Siti Maimunah, Fuad Arif Fudiyartanto, M. Ainul Yaqin, Mochamad Sodik, Zuhdi Muhdhor, Khairon Nahdiyyin, Imam Muhsin, Mardjoko, Musthofa, Umi Nurun Ni'mah, Tika Fitriyah, Moh. Kanif Anwari, Nurain, Aning Ayu Kusumawati, Dwi Margo Yuwono, Ulyati Retno Sari, Nadia Rifka Rahmawati, Marwiyah, Desy Setiyawati, Anis Masruri, Laila Safitri, Arina Faila Saufa, Ridwan Rizaldi Pratama, Andriyana Fatmawati, Ellya Ayu Meita Sari, Muhammad Bagus Febriyanto, Muhammad Wildan, Hj. Luthvia Dewi Malik, Hj. Fatma Amilia, Ibnu Burdah, Hj. Ida Fatimah Zaenal, H. Ahmad Fatah, Ema Marhumah, Mardjoko Idris, Hj. Habibah Musthofa, Siti Rohaya, Dailatus Syamsiyah, Dwi Ratnasari, Febriyanti Lestari, Ida Uswatun Hasanah.
Setting Layout: Nashi
Desain Cover: A. Mahfud
Cetakan Pertama: November 2022
Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh
Penerbit IDEA Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: ideapres.now@gmail.com/ idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY
No.140/DIY/2021

CV. IDEA SEJAHTERA

PENGANTAR EDITOR

Dr. Yulia Nasrul Latifi, M. Hum.

Assalamu'alaikum wr. wb. Segala puji bagi Allah atas segala karunia-Nya, Sang Pemilik kedaulatan dalam pengetahuan dan kebenaran sehingga kita sebagai manusia selalu tergerak untuk dapat mendekati pengetahuan dan kebenaran yang terhampar di depan kita. Sholawat serta salam tercurahkan pada Nabi Agung Muhammad saw yang telah memberikan ketauladanan bagi umatnya ke arah kehidupan yang lebih bermartabat dan mulia.

Buku Bunga Rampai yang berjudul *Cakrawala Penafsiran Ilmu-ilmu Budaya* yang berada di tangan pembaca ini adalah sebuah wujud persembahan dari Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag. yang akan memasuki masa purna tugas pada bulan Januari 2023. Buku Bunga Rampai yang ke-9 ini diterbitkan sebagai penghormatan atas segala jasa, kontribusi, pengabdian, dan dedikasi yang telah beliau berikan untuk kemajuan FADIB (khususnya) dan untuk UIN Sunan Kalijaga (umumnya).

Tradisi mempersembahkan Buku Bunga Rampai seperti ini perlu terus kita jaga dan kita rawat agar komitmen keilmuan yang mempersatukan kita dapat terpelihara dengan baik. Sebagai sebuah kenang-kenangan, semoga Buku Bunga Rampai ini dapat menjadi tali untuk terjalinnya silaturahmi yang memperkuat ikatan batin dan akademik antara ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag. dengan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam perspektif filsafat ilmu, kajian ontologis memberikan sumbangan dalam menawarkan asumsi dasar ilmu yang di antaranya

berbentuk penyelidikan atas karakteristik dasar objek ilmu. Sebagai buah pemikiran, maka asumsipun selalu mengalami pergeseran seiring berkembangnya kesadaran manusia (sebagai subjek) dalam menangkap realitas (objek). Disebabkan pilihan asumsi keilmuan yang terus bergeser inilah, maka pembagian ilmu berdasarkan objeknya juga terus mengalami perkembangan. Ketepatan pilihan asumsi ilmu ini sangat penting, sebab ia akan menentukan ketepatan pilihan epistemologisnya yang berbentuk metode-metode dalam pengembangan ilmu yang bersangkutan. Untuk selanjutnya, asumsi dan metode ini akan berkorelasi dengan nilai sebagai refleksi aksiologis dalam strategi pengembangan ilmu.

Dalam wilayah asumsi ilmu, kita mengenal ada berbagai pembagian jenis ilmu yang didasarkan pada karakteristik objek keilmuannya, yang di antaranya adalah adanya tiga pembagian wilayah ilmu yang kita kenal dengan: 1) ilmu-ilmu alam *(natural sciences)* yang objeknya adalah alam kodrat; 2) ilmu-ilmu kemasyarakatan *(social sciences)* yang berobjek manusia dalam hubungannya dengan manusia lain; dan 3) ilmu-ilmu kebudayaan *(cultural sciences)* yang objeknya berupa perbuatan dan buatan manusia.

Berbeda dengan ilmu-ilmu alam yang objeknya alam kodrat yang tidak berubah hingga jangka waktu tertentu (berubah dalam waktu yang lama) dan ilmu-ilmu kemasyarakatan yang mendasarkan pola relasi dengan manusia lain (semi alamiah dan bisa dibangun hukum-hukum sosial dengan kadar kepastian tertentu), ilmu-ilmu budaya bergerak untuk mengkaji perbuatan atau buatan manusia sendiri. Oleh sebab itulah, kajian ilmu-ilmu budaya adalah kajian tentang "jagat penafsiran" yang tidak pernah pasti (artinya, tingkat kepastiannya sangat berbeda dibanding dengan ilmu sosial, apalagi ilmu alam) atas perbuatan manusia dan objek-objek yang dibuat oleh manusia melalui cipta karya, karsa, dan rasa yang disebut dengan objek budaya.

Perbuatan atau buatan manusia selalu memiliki keunikan dan kekhasan, disebabkan manusia adalah makhluk yang multidimensional, majemuk, dan berganda. Tidak ada satupun perbuatan dan buatan manusia yang dapat dipisahkan dari kehendak,

keyakinan, ideologi, harapan, pengalaman, keinginan, cita-cita, obsesi dan lain sebagainya. Sebab itulah, keunikan karakteristik objek ilmu-ilmu budaya memberikan kesadaran sekaligus sandaran akan beragamnya perspektif, teori, atau metode yang ada dalam ilmu-ilmu budaya di satu sisi, dan perlunya upaya untuk dapat terus-menerus mengembangkan model penafsiran itu sendiri, di sisi lain, sehingga gejala-gejala atau fakta-fakta budaya tersebut dapat mendapatkan pemahaman yang komprehensif dan mendewasakan.

Tulisan-tulisan yang tersaji dalam Buku Bunga Rampai ini terbagi dalam dua bagian. Pertama, tulisan ilmiah dalam ranah ilmu-ilmu budaya, yang penulisnya berasal dari dalam FADIB dan beberapa berasal dari luar FADIB. Ada dua tulisan yang bersifat semi ilmiah, yaitu tulisan yang bercorak impresif untuk memberikan komentar atau sambutan atas karya yang ditulis oleh ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag. Tulisan ilmiah diklasifikasi dalam empat pembagian kajian, yaitu: 1) kajian sejarah; 2) kajian keal-Qur'anan, bahasa, dan terjemah; 3) kajian sastra; dan 4) kajian perpustakaan. Kedua, tulisan testimoni dari dosen, kolega, sahabat dan mahasiswa yang berasal dari FADIB dan luar FADIB yang berisi tentang kesan, pesan, dan puisi. Ada dua puisi yang dipersembahkan yang mengandung kesan dan testimoni terhadap Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag.

Kajian sejarah dan perspektif sejarah ditulis oleh sepuluh penulis. Empat artikel yang mengkaji sejarah Islam dalam konteks keindonesiaan yang terkait dengan Kesultanan Demak-Mataram, Masjid Agung Purworejo, Minangkabau, dan khazanah Islam Madura adalah Dr. Maharsi, M. Hum, Dra. Himayatul Ittihadiyah, M. Hum, Zuhrotul Latifah, S.Ag., M. Hum, dan Drs. Moh. Syamsuddin, M.Si. Dua artikel mengkaji tentang kesejarahan Islam luar negri, yaitu tentang sejarah Islam Persi dan Turki dan tentang Islamofobia di Perancis dan Jerman. Masing-masing artikel ini ditulis oleh Dr. Nurul Hak, M. Hum., dan Dr. Sujadi, M.A. Sebuah artikel tentang pendekatan fenomenologi dalam penelitian sosial ditulis oleh Siti Maimunah, S. Ag., M. Hum. Kajian tentang analisis sejarah pendidikan Sekolah Menengah Atas di Australia yang mengalami transformasi ditulis oleh Fuad Arif Fudiyartanto, S. Pd., M. Hum., Ph.D. Kebijakan pendidikan

tinggi orde baru dalam perspektif sejarah ditulis oleh M. Ainul Yaqin, M. Pd. Tulisan yang memberikan komentar atas karya ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag. Ditulis oleh dua penulis luar FADIB, yaitu Dr. Zuhdi Muhdlar dan Dr. Mochamad Sodiq, S. Sos., M.Si.

Kajian kealqur'anan, bahasa, dan terjemah ada enam tulisan. Aspek narasi kisah penciptaan manusia dalam al-Quran yang dianalisis aktansialnya ditulis oleh Dr. Khairan Nahdhiyyin. Artikel yang melakukan penafsiran atas tafsir al-Quran ditulis oleh Dr. H. Moh. Habib, M. Ag., dan Dr. Imam Muhsin, M. Ag. Masing-masing mengkaji hermeneutik atas tafsir al-Munir dan harmoni dalam keragaman budaya dalam perspektif tafsir al-Quran. Mengkaji al-Quran dari sisi kebahasaan atau balaghah dilakukan oleh Dr. H. Mardjoko, M. Ag. tentang kalimat imperatif al-Quran yang berfungsi doa. Memahami makna *ad-din* (agama) secara semantik leksikal historis statistik ditulis oleh Drs. Musthofa M.A. Umi Nurun Ni'mah, S.S., M. Hum. dan Tika Fitriyah, M. Hum menulis tentang kritik terjemah puisi Umru'ul Qais.

Kajian sastra sebanyak lima artikel. Dua artikel yang mengkaji sastra Arab sebagai objek materialnya ditulis oleh Dr. Kanif Anwari, M. Ag. dan Dr. Nurain, M. Ag. Masing-masing menganalisis tentang tantangan kontemporer sastra Arab dan tentang potret perempuan dalam puisi Jubran Khalil Jubran. Dua artikel mengkaji sastra Indonesia, yaitu tentang ginokritik dalam puisi Abidah al-Khaliqi yang ditulis oleh Dr. Aning Ayu Kusumawati, M. Si. dan tentang bentuk narasi cerpen Indonesia yang ditulis oleh Ulyati Retno Sari, S.S., M. Hum. Sebuah artikel tentang humanisme Islam dalam sebuah karya sastra Barat ditulis oleh Dwi Margo Yuwono, M. Hum.

Kajian perpustakaan menghadirkan lima artikel yang semuanya ditulis secara kolaboratif antara dosen dan mahasiswa. Perpustakaan dan pemberdayaan masyarakat lansia ditulis oleh Nadia Rifka Rahmawati dan Marwiyah, S.Ag., SS., M. LIS. Kajian tentang strategi komunikasi Ilmiah dalam Pemanfaatan Repositori ditulis oleh Desy Setiyawati dan Dr. Anis Masruri, S. Ag., SIP., M. Si. Analisis tentang evaluasi kualitas layanan perpustakaan menggunakan Metode Libqual^{+tm} dilakukan oleh Laila Safitri dan Arina Faila Saufa, M.A.

Kajian tentang peranan perpustakaan dalam preservasi pengetahuan Naskah Kuno dilakukan oleh Ridwan Rizaldi Pratama dan Andriyana Fatmawati, M. Pd. Peran pustakawan dalam meningkatkan jasa pelayanan di masa pandemi covid-19 ditulis oleh Ellya Meita Sari dan M. Bagus Febriyanto, M. Hum.

Buku Bunga Rampai ini ditutup dengan menghadirkan bagian Testimoni dari dosen, kolega, sahabat, dan mahasiswa yang dipersembahkan untuk ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag. Testimoni berupa kesan, pesan, dan puisi. Masing-masing testimoni ditulis oleh Dr. Muhammad Wildan, M.A., Hj. Dewi Lutvia Malik, Hj. Fatma Amilia, S.Ag., M.Si., Prof. Dr. Ibnu Burdah (Penghimpun), Hj. Ida Fatimah Zaenal, M.Si., Dr. H. Ahmad Fatah, M.Ag., Prof. Dr. Ema Marhumah., Dr. Mardjoko Idris, M. Ag., Dra. Hj. Habibah Musthofa, M.Si., Siti Rohaya, S. Ag., M.T., Dr. Dailatus Syamsiyah, M.Ag., Dr. Dwi Ratnasari, S.Ag., M. Ag., Febriyanti Dwiratna Lestari, SS., M.A., Dra. Ida Uswatun Hasanah, M. Pd.

Atas nama tim editor sekaligus panitia, kami mengucapkan banyak terima kasih kepada para penulis, baik dari dalam FADIB maupun dari luar FADIB yang telah berpartisipasi dan memberikan kontribusinya berupa tulisan sehingga program penerbitan Buku Bunga Rampai ini dapat terlaksana. Kepada Bapak Dekan FADIB dan para Wakil Dekan (khususnya WD 1 dan WD 2), kami mengucapkan terima kasih atas dukungan yang diberikan sehingga buku ini berhasil diterbitkan. Kepada panitia penyusunan Buku Bunga Rampai, kami mengucapkan terima kasih atas kerja kerasnya dan juga kerjasamanya sebagai sebuah tim sehingga proses penerbitan buku ini menjadi lancar.

Terakhir, ucapan terima kasih kami haturkan kepada para pimpinan yang sudah berkenan memberikan kata sambutan dalam Buku Bunga Rampai ini. Terima kasih kami sampaikan kepada: Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. Phil. Al Makin, S. Ag., M.A., Dekan FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dr. Muhammad Wildan, M.A., Katua Prodi SKI FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Riswinarno, SS., M.M., dan Prof. Dr. H. Machasin, M.A. sebagai Guru Besar FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kata Sambutan yang

telah diberikan tentunya menggambarkan komitmen dan integritasnya dalam membangun dan memberikan apresiasi akademik kepada salah satu civitas akademika yang akan memasuki masa purna tugas, yang dalam dalam ini adalah Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M. Ag.

Akhir kata, tiada gading yang tak retak. Kami sangat menyadari, tentu masih banyak kekurangan dalam Buku Bunga Rampai ini. Oleh sebab itu, kami atas nama tim editor dan sekaligus panitia, mohon maaf atas segala kekurangan yang ada dalam buku ini. Semua catatan kekurangan yang ada semoga dapat lebih disempurnakan lagi pada tahun-tahun ke depan. Teriring doa, semoga buku ini dapat bermanfaat bagi para pembaca yang budiman dan bagi semuanya. *Wassalamu'alaikum wr. wbr*. Salam Budaya!

Yogyakarta, 2 Oktober 2022

Ketua Tim Editor
Dr. Yulia Nasrul Latifi,
S.Ag., M.Hum

SAMBUTAN REKTOR UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag., M.A.

Saya mengenal Ibu Maryam sudah lama. Beliau adalah ibu dekan waktu itu, dan beliau dikenal ramah. Kami sangat menghormati beliau karena beliau juga hemat bicara. Beliau menjadi tauladan kami dalam hal sopan santun. Saya sendiri sering sowan ke rumah beliau dan saya juga sering ngobrol bareng, terutama dengan Prof. Machasin, karena saya juga mengambil dua mata kuliah di Prof. Machasin.

Ibu Maryam ini sangat spesifik keahliannya, yaitu tentang Syi'ah, tentang Mamluk, yang anak-anak muda saat ini sedikit sekali mempelajari sejarah klasik Islam. Anak-anak muda sekarang cenderung mempelajari sosiologi, antropologi, ilmu politik, research lapangan, dan interview observasi. Sebab itulah, untuk membaca buku-buku klasik seperti sejarah Mamluk, Mu'awiyah, Abbasiyah, itu sudah tidak begitu menarik minat para mahasiswa.

Apalagi tentang sufi, Suhrawardi misalnya, atau Ibnu Arabi. Itu era lama yang orang-orang pada saat ini merasa bahwa kalau menyusun proposal tentang tema-tema itu kurang begitu diminati. Maka, jika ada tema yang berkaitan dengan sejarah, tema tentang syi'ah, tentu pasca sarjana UIN Sunan Kalijaga akan mengundang Ibu Maryam sebagai penguji. Kebetulan, beberapa kali, bidang saya juga cukup kuat dengan klasik, jadi saya ya.. bersama beliau.

Beliau memang memiliki keahlian yang spesifik, dan keahlian ini langka di UIN Sunan Kalijaga. Maka, keahlian beliau ini patut dihargai. Dan di samping itu, kemampuan beliau berkomunikasi dengan ketenangannya, dengan kelembutannya, ini juga salah

satu contoh yang bisa ditauladani oleh para pemimpin UIN Sunan Kalijaga.

Dengan purnanya Ibu Maryam, ya tentu, kita kehilangan salah satu aset UIN Sunan Kalijaga. Tetapi beliau masih bisa mengajar di Fakultas Adab. Tentu saja beliau menjadi contoh kita, menjadi *role model* kita; l*eadership* beliau ketika menjadi dekan yang tenang. Dan saat ini kita memang membutuhkan orang-orang yang bisa mengendalikan diri, orang-orang yang bisa menahan diri, sehingga menciptakan suasana kampus yang nyaman dan enak, penuh dengan damai. Saya kira suami istri itu saling mempengaruhi. Prof. Machasin, guru kami juga mempunyai ketenangan, ilmu yang sangat mendalam, komitmen yang tidak diragukan lagi pada ilmu pengetahuan, karena ilmu pengetahuan beliau yang sangat dalam dan bervariasi, termasuk juga belajar bahasa. Saya kira Ibu Maryam juga sama, kita menghormati beliau karena kejujurannya. Saat ini kejujuran adalah aset, ya, ketenangannya dan juga keramahannya. Jika saya sowan ke rumah beliau, mengetuk pintu, pasti disambut dengan senyuman. Begitu juga ketika di Fakultas Adab, sama.

Sikap beliau saya kira cukup egaliter. Tidak pernah merasa tinggi dan tidak pernah merendahkan kami sebagai mahasiswa, levelnya mahasiswa beliau, Ibu Maryam. Kami sangat senang dan sangat beruntung bisa bergaul dan bisa mengenal Ibu Maryam. Dan dengan purnanya beliau, kita hantar dan kita doakan. Semoga kehidupan masa pensiun membahagiakan; momong cucu, melihat para mahasiswa dari kejauhan tanpa beban, mengajar jika diperlukan, dan menghabiskan masa-masa ketenangan dengan bahagia di rumah beliau yang dekat dengan kota, tetapi tetap tenang. Ada pohon mangganya, ada banyak bunga-bunganya yang selalu disiram, saya kira ini cukup menyenangkan. Sebagai ibu dekan, sebagai dosen, sebagai role model bagi para mahasiswa, dan bagi dosen-dosen muda. Kami yang muda juga mendoakan dan sekaligus minta doa agar bisa menjaga kampus ini tetap damai.

SAMBUTAN DEKAN FADIB
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Oleh: Dr. Muhammad Wildan, M.A.

Segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan akal kepada kita semua sehingga kita bisa menggunakan untuk berpikir dan menulis, termasuk untuk menulis sebagian dari buku ini. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan hidayah bagi kita untuk selalu produktif menulis apapun yang bermanfaat bagi semua orang.

Atas nama pimpinan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya saya sangat senang dan gembira dengan penerbitan buku ini sebagai tanda apresiasi bagi purna tugasnya Ibu Dr. Siti Maryam, M.Ag. Tradisi menulis seperti ini seyogyanya terus dibudayakan tidak hanya untuk menulis karya seperti buku, book-chapter, artikel atau tulisan ringan seperti testimoni, tulisan di media massa dan sebagainya.

Secara internal, dengan menulis kita terus memanfaatkan kemampuan akal kita sehingga terus berkembang. Secara eksternal, tulisan sebagai output karya kita akan dinikmati oleh orang banyak dan juga menginspirasi banyak orang.

Kami berharap buku yang berada di tangan pembaca ini banyak bermanfaat bagi para pembaca dan khususnya bagi Bu Maryam, kolega kita di fakultas yang segera menempuh masa pensiunnya. Buku ini bisa mewakili silaturahmi dosen-dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya dengan Bu Maryam yang segera purna tugas.

Terakhir, kami ucapkan banyak terima kasih pada tim editor Ibu Dr. Yulia Nasrul Lathifi dan dosen-dosen penulis buku ini baik itu artikel maupun testimoni, semoga karya bapak-ibu dosen ini bermanfaat bagi banyak orang.

Wassalam,

Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

SAMBUTAN KAPRODI SKI FADIB UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Oleh: Riswinarno, S.S., M.M.

Assalâmu'alaikum wr. wb.

Syukur *Alhamdulillâh* ke hadirat Allah *subhânahu wa ta'âlâ* atas semua nikmatNya, teriring salawat serta salam untuk Baginda Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, yang membawa agama yang sempurna, yaitu Islam.

Jika awalnya bermula, akhirnya akan berupaya untuk menjalin masa, jika ada awal perjumpaan, akan ada akhir untuk mengulang cerita. Begitulah adanya dengan hayat manusia, sebagai makhluk yang menghamba padaNya.

Diawali sekian puluh warsa dulu, selepas pendidikan menengah atas, Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag. datang ke Yogya menuntut ilmu. Melekat gelar sarjana di belakang namanya, menguatkan tekad beliau mengabdikan ilmu untuk almamaternya, mengukuhkan dan sukses melengkapkan gelar akademiknya, sekaligus mengukir indahnya mahligai rumah tangga bersama pria pilihannya. Tidak kemana-mana, diakhirkannya di tempat yang sama walau pernah berganti nama, Jurusan atau Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

1985 sampai 2022, tiga puluh tujuh tahun sudah berkarya, berhikmat menebar manfaat, menjalankan amanat mencerdaskan tidak hanya ratusan, tetapi ribuan anak bangsa. Beragam pengetahuan, bermacam ilmu, beliau ajarkan dalam bingkai Sejarah Kebudayaan Islam.

Saat itu akhirnya tiba, saat berhenti bukan untuk beristirahat, saat penuh untuk mengabdi di masyarakat tanpa diganggu lagi repotnya mengurusi mahasiswa yang kadang nakal, ribetnya mempersiapkan bahan kuliah, *rigid*-nya administrasi yang kian rumit, menumpuknya tugas koreksi di sela-sela mengajar dan meneliti.

Untuk itu, saya pribadi juga atas nama Prodi, mewakili teman-teman Dosen dan para kolega di SKI, para alumni yang sekarang telah mengabdi di sudut-sudut negeri ataupun yang sekarang masih merajut asa untuk bekal nanti, menghaturkan terimakasih atas semua jerih payah Ibu mengasuh, mendampingi, mengampu Prodi SKI sampai saat ini.

Teriring doa semoga Allah Maha Kuasa menjadikannya sebagai amalan yang terus mengalir pahalanya, memberikan keberkahan untuk Ibu, memberikan kemanfaatan hingga kelak nanti. Kami mohon juga doanya, semoga kami semua, terus mampu melanjutkan dan mengembangkan keilmuan dan Prodi, berkarya dan mengabdi sesuai kemampuan dan bidang kami, demi kemanfaatan dan kejayaaan Sejarah Islam untuk bangsa, untuk umat, untuk dunia yang bermanfaat untuk akhirat kami pula.

Saat kami bekerja, saat kami bercanda, ada kesalahan yang disengaja, banyak juga khilaf, maka dengan harap dan rendah hati kami mohon maaf.

Selamat mengakhiri kedinasan Ibu, selamat menjalani kebebasan presensi dua waktu. Lebih leluasa mendampingi Bapak mengembangkan ilmu, lebih banyak waktu untuk anak dan menantu, bercanda dengan para cucu.

Wassalâmu'alaikum wr. wb.

SAMBUTAN GURU BESAR SKI FADIB
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Oleh: Prof. Dr. Machasin, M.A

Kebiasaan menulis untuk mengantar kolega yang memasuki masa purna tugas sudah cukup lama berlangsung di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tulisan yang terkumpul (sebagiannya diterbitkan dan sebagian yang lain dicetak dan diedarkan dalam lingkup terbatas) setidaknya memberikan gambaran kedekatan di antara para pengampu perkuliahan di lembaga pendidikan tinggi ini. Persahabatan, perbedaan pendapat, persaingan, dan sebagainya yang terjadi selama bekerja dalam ruang lingkup yang sama, bertumbuh menjadi kedekatan yang tidak mudah diceraikan. Purna tugas, secara, formal memang mengakhiri kebersamaan dalam ruang kerja, namun kedekatan yang terbuhul sedikit demi sedikit tidak dapat lekang, tidak pula putus.

Menulis untuk seorang kolega yang memasuki masa pensiun hanyalah sebuah tanda bahwa persahabatan mesti dilanjutkan dalam bentuk lain dan memerlukan kesungguhan. Kalau dalam masa-masa yang telah lalu, keharusan presensi dan menjalankan tugas-tugas kepengajaran serta lainnya yang terkait dengan itu telah menyebabkan pertemuan dan kebersamaan, mulai besok pertemuan mesti diusahakan dan akan terjadi dalam suasana yang berbeda. Tidak ada lagi tolong-menolong dalam mengisi LBKD, RBKD, dan BKD Remun. Tidak ada lagi konsinyering untuk membuat RPS, meningkatkan kecakapan mengampu perkuliahan dsb. Tidak ada lagi semua itu. Yang tinggal kemudian adalah tumbuhan kebersamaan yang mesti disirami dengan air kunjungan, chat di WA dsb. atau dibiarkan mengering dan musnah.

Tidaklah cukup bahwa kita meniru Ka’b bin Zuhair sewaktu kekasihnya, Suʿād, telah pergi bersama kaumnya:

بَانَتْ سُعادُ فقَلْبِي اليَوْمَ مَتْبُولُ ۞ مُتَيَّمٌ إِثْرَها لم يُفْدَ مَكبولُ

Suʿād telah pergi jauh, hatiku pun kini terluka panah
mabuk kepayang setelah dia tiada, tak juga lepas, tak mau *move-on*.

وما سُعادُ غَداةَ الْبَيْنِ إذ رَحَلُوا ۞ إلا أَغَنُّ غَضيضُ الطرْفِ مَكحولُ

Kuingat Suʿād sewaktu mereka berangkat
lirih suaranya, sayu pandangnya, kelam matanya.

تَجْلُو عَوَارِضَ ذي ظَلْمٍ إذا ابْتَسَمَت ۞ كأنه مُنْهَلٌ بالراحِ مَعلولُ

Ia kilaukan giginya dengan liur saat tersenyum,
seakan-akan liur itu tegukan arak pertama dan kedua.

Tidak. Kenangan mesti dipupuk dengan kunjungan. Kerinduan mesti diobati dengan perjumpaan-perjumpaan lain. Tulisan yang telah dibuat dan dikumpulkan merupakan semacam tugu peringatan bahwa kita telah terikat kebersamaan sebelumnya dan mesti memulai bentuk baru dari perkawanan.

Sapen, belakang Kampus UIN Suka

Machasin

SEKILAS BIOGRAFI DAN JEJAK IBU DR. HJ. SITI MARYAM, M, AG.[1]

Oleh: Dr. Yulia Nasrul Latifi, M. Hum.

Pada bulan Januari 2023, ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag., biasa dipanggil Bu Maryam, memasuki purna tugas. Banyak karya, catatan, rekam jejak, perjuangan, dan pengabdian yang telah beliau dedikasikan untuk kemajuan Fakultas kita tercinta, yaitu Fakultas Adab dan Ilmu Budaya dan untuk dharma bakti UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tentunya. Berbagai kontribusi dan jasa yang beliau berikan untuk turut membesarkan Fakultas perlu kita apresiasi dan kita lanjutkan untuk capaian yang lebih optimal lagi. Kiprah beliau yang luas di luar Fakultas juga penting untuk kita ketahui dan kita tauladani, untuk meneruskan fondasi dan perjuangan yang telah beliau rintis.

Keluarga yang Membentuk

Ibu Maryam adalah sosok yang teguh dalam memegang sejumlah prinsip dan nilai-nilai yang telah tertanam sejak usia kecilnya. Sosok perempuan pemimpin yang tegas ini dilahirkan di Kebumen, 17 Januari 1958, dari seorang ayah yang bernama H. Moh. Sayuti, dan seorang ibu yang bernama Hj. Martimah. Beliau memiliki 9 saudara kandung dan beliau nomor ke-9.

Orang tua beliau berpendidikan sekolah SR. Disebabkan oleh kondisi ekonomi yang cukup terbatas, maka saudara-saudara kandungnya memiliki pendidikan terakhir yang tidak tinggi dan cukup beragam. Beberapa saudaranya menempuh pendidikan formal hingga SD, SMP, SLTA, dan ada yang Sarjana Muda. Ibu Maryam, dapat

[1] Hasil wawancara penulis dengan ibu Dr. Siti Maryam 31 Mei 2022, di rumah kediaman beliau.

menyelesaikan S1 atas bantuan dan dukungan material dari saudara-saudaranya, berkat nilai-nilai yang ditanamkan orang tuanya.

Ayah Ibu Maryam adalah putra nomor 8 dari 8 bersaudara, sedangkan Ibunya adalah putra ke 2 dari 8 bersaudara. Meskipun Sang Ayah berpendidikan formal tidak tinggi, namun Sang Ayah memiliki pandangan sangat maju tentang pendidikan dibanding saudara yang lain, dan dibanding umumnya orang di lingkungannya pada saat itu. Dalam pernyataan Ibu Maryam, nilai-nilai yang dia miliki terbentuk karena faktor normatif dan praktik. Sang Ayah memiliki karakter yang sangat disiplin dan keras. Pergaulan semua anaknya diatur secara sangat ketat, dan bila sudah tiba waktu magrib maka semua anak sudah harus berada di rumah untuk mengaji. Sang Ibu adalah seorang perempuan pekerja keras. Beliau tidak pernah tidur siang atau bersantai-santai. Kedua Orang tuanya mendidik anak-anaknya dengan sejumlah nilai prinsip, yaitu; jujur, disiplin, kerja keras, dan tanggungjawab.

Disebabkan karena keterbatasan kondisi ekonomi, maka semua anak diharuskan bekerja keras. Sang Ibunda berprofesi sebagai pengrajin tempe, dan produksi tempenya sangat populer di Kutowinangun sebab hasil produksi tempenya dikenal bersih dan gurih sehingga sangat diminati masyarakat luas. Dari pekerjaan pokok sang Ibundanya inilah, ternyata tergali filosofi hidup yang sangat dihayati oleh Ibu Maryam, yaitu: "membuat tempe harus disiplin, tidak bisa ditunda-tunda, fase-fasenya harus sesuai waktu yang ditentukan sebab semua fase sudah ada jadwalnya". Inilah salah satu filosofi hidup yang menarik yang kemudian terpraktik dalam kehidupan Ibu Maryam, yaitu *nilai kedisiplinan hidup, penghargaan atas waktu, dan menyelesaikan tugas hingga tuntas*. Sejak sebelum Ibu Maryam lahir, ibundanya sudah membuat tempe. Setelah Ibunda menua, kemudian usaha tersebut dilanjutkan oleh putra dan menantunya. Sang Ibunda mengalami sakit stroke tahun 1989, dan beliau wafat tahun 1991.

Pendidikan yang Ditempuh dan Pengalaman di Luar Negeri

Ibu Maryam menempuh pendidikan dasarnya di SD Kembangsawit, Ambal, Kebumen, 1970. Beliau melanjutkan sekolah ke PGAN selama 4 tahun di Kutowinangun, Kebumen, 1974. Lalu

PGAN 6 tahun, Kutowinangun, Kebumen, 1976. Di masa kecilnya, pendidikan non formal ditempuh di Madrasah Diniyah Kembang Sawit, Ambal, Kebumen, 1967-1970. Pendidikan non formal ini berbentuk sekolah arab, yaitu madrasah selama 3 tahun untuk mengaji dan belajar menulis Arab, nahwu-shorf, dan ilmu-ilmu agama (Islam) dasar, pada waktu sore hari setelah ashar. Selama menempuh pendidikan di PGA, Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag. pada malam hari mengaji kepada KH. Mawardi, pengasuh pengajian di Langgar Kambalan, Kembangsawit, selama 6 th.

Pendidikan beliau dilanjutkan di FAK ADAB IAIN Sunan Kalijaga Jurusan SKI, 1977. Pada bulan November 1983, Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag. lulus munaqasah S1 dan menyandang gelar dan penghargaan sebagai mahasiswa teladan. Untuk selanjutnya, Magister beliau ditempuh di Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, lalu berlanjut program S3 yang ditempuh di almamater yang sama, yaitu UIN Sunan Kalijaga untuk konsentrasi Studi Islam, 2009.

Ketika IAIN menghadapi masa transformasi dari IAIN ke UIN, saat itu ada program peningkatan kapasitas dosen. Program tersebut berbentuk pengiriman mahasiswa S3 ke Mesir dan Australia. Meskipun tidak ada program ke Belanda, namun Ibu Maryam mengajukan minatnya ke Belanda kepada rektor, Prof. Dr. Amin Abdullah, dan kemudian disetujui. Alasan pengajuan negara Belanda disebabkan disertasi yang akan ditulis memiliki banyak referensi di Belanda. Pembimbing disertasi diusulkan bapak Prof. Martin Van Bruinessen dan kemudian disetujuinya. Atas saran dari Prof Martin, selama di Belanda bimbingan dilakukan juga dengan Prof. Karel A. Steenbrink. Sejak studi di S-2 bu Maryam sudah memiliki relasi dengan Prof. Martin, karena beliau adalah salah seorang dosen di Pasca Sarjana saat itu, yang kuliah-kuliahnya diikuti oleh Bu Maryam.

Pengalaman ke luar negri yang pernah beliau alami selain ke Belanda adalah ke Philipina dan Thailand. Pada tahun 2000, PP. Muslimat NU mengirim beliau ke Philipina selama dua minggu untuk studi banding tentang program kesehatan dan sosial. Pengalaman yang diperoleh kemudian diimplementasikan di organisasi Muslimat NU disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada. Pada tahun 2008,

Ibu Maryam ditunjuk sebagai delegasi Muslimat NU ke Thailand untuk menghadiri Pertemuan Tokoh Agama Perempuan di Bangkok selama empat hari. Pengalaman ini memperkuat inklusivitas beragama dan penguatan gender yang sangat penting diimplementasikan di Indonesia, khususnya di organisasi sosial-keagamaan seperti Muslimat NU.

Keluarga yang Dibangun

Nilai kedisiplinan dan penghargaan waktu Ibu Maryam terlihat melalui rekam jejaknya dalam menyelesaikan kuliah S1, program menikah, dan menetapkan karir. Dua hari setelah menikah, beliau kemudian wisuda S1, yaitu bulan Januari 1984. Meskipun sempat terlambat 1 semester dibanding teman-temannya yang selesai tepat waktu, namun beliau segera mendaftar dosen IAIN Fakultas Adab Jurusan SKI dan diterima sebagai dosen SKI. Pada tahun 1978 atas kebijakan Menteri Pendidikan, awal tahun akademik diubah dari bulan Januari menjadi Juli (non sks) yang diisi kuliah bahasa Arab dan Inggris oleh lembaga bahasa. SK dosen turun tahun 1985, sehingga beliau tidak sempat pulang kampung dan tinggal d rumah. Di sini terlihat sangat pendek jarak antara selesai kuliah S1, menikah, dan berkarir sebagai dosen PNS. Setelah menikah, beliau dan suami tinggal di Wisma Sejahtera.

Tentang pertemuan awalnya dengan sang suami, Prof. Dr. Machasin, beliau katakan terjadi secara tidak sengaja. Dengan senyum simpul, beliau menceritakan nostalgia pertemuannya dengan Prof. Dr. Machasin bahwa meskipun sama-sama dari Fakultas Adab, namun beliau ternyata tidak mengenal calon suaminya (Prof. Machasin) secara personal. Ibu Maryam menuturkan, bahwa beliau belum pernah di ajar oleh Prof. Machasin, belum pernah bertemu dalam satu forum, dan belum pernah dibimbing di KKN atau program akademik yang lain. Dulu, di PMII ada program mengadakan bimbel untuk para calon mahasiswa yang akan ujian masuk IAIN. Pak Machasin menjadi salah satu pemateri Bahasa Arab. Disitulah Pak Machasin tahu Ibu Maryam pertama kali, akan tetapi Ibu Maryam tdk tahu dan tidak mengenal para seniornya (termasuk Prof. Machasin) secara personal.

Pak Machasin termasuk sosok yang bukan aktivis dalam arti yang terlibat dalam setiap kegiatan pergerakan, Ibu Maryam yang justru sering terlibat aktif di pergerakan, dan beliau pernah menjadi ketua Korp PMII putri Cabang Yogyakarta tahun 1982-1983 ketika kuliah beliau hampir selesai.

Ketika kuliah hampir selesai itulah, Ibu Maryam bertemu dengan Prof. Machasin. Pertemuan tersebut diawali oleh kedatangan adik perempuan Prof. Machasin (yang juga kuliah di Adab) ke kost Ibu Maryam untuk bermain. Ternyata, kedatangan sang adik tersebut ada misi observasi untuk kakaknya, namun Ibu Maryam tidak menangkap hal itu sebab Ibu Maryam tidak pernah berinteraksi langsung dengan Pak Machasin. Untuk selanjutnya, mediator yang mempertemukan antara Ibu Maryam dan Pak Machasin adalah Bpk KH. Syakir Ali, M.Si. Dalam ceritanya lebih lanjut, Ibu Maryam menuturkan: "Saat itu saya kok ya mau saja ya menerima Pak Machasin, padahal semestinya ada proses…." Sambil tertawa Ibu Maryam menceritakan kisah kasihnya yang indah tersebut, yang sejak dipertemukan dengan Pak Machasin hingga menikah hanya memiliki rentang waktu 3 bulan.

Dari pernikahannya dengan Prof. Machasin, Allah mengkaruniai dua orang putra (pertama laki-laki, kedua perempuan). Putra pertama bernama Muhammad Aujul Majdi, S.T., M.T. dan sekarang telah bekerja di PT Cogindo (anak perusahaan Indonesia Power) PLTU Kalbar 12x100 MW OMU Tanjung Gundul, Karimunting, Sungai Raya Kepulauan, Bengkayang, Kalimantan Barat. Mas Uju, demikian sapaannya, lulusan S-1 UGM Jurusan Teknik Mesin, dan S2 di ITS, ketika sudah punya anak 2, di Jurusan Teknik Mesin. Putri kedua ibu Maryam adalah Esmijati S.T., M.Sc. Mbak Esmi, begitu biasa dipanggil, bekerja sebagai PNS di Kementerian Investasi/Badan Koordinasi Penanaman modal. Mbak Esmi adalah lulusan S-1 jurusan Teknik Mesin UGM juga, dan S2 di Universitas Groningen, Belanda, jurusan Teknik Industri atas arahan dari pembimbingnya. Ibu Maryam memiliki dua cucu, yaitu Azmi Hanan Majdi yang berusia 11 tahun, dan Arfin Hamizan Majdi yang berusia 6 tahun.

Berbeda dengan umumnya dosen UIN yang pendidikan anak-anaknya di pesantren atau perguruan tinggi agama, Ibu Maryam dan

Prof. Machasin memiliki komitmen agar anak-anaknya dibiarkan bebas memilih sekolah sesuai bakat dan minatnya. Kedua putranya, mas Uju dan mbak Esmi, ternyata konsen pada mesin. Dan itulah yang kemudian dijadikan pilihan profesi dan dapat beraktualisasi diri sesuai bakat dan minatnya secara optimal. Ini menjadi fenomena menarik untuk ditauladani bersama, bahwa setiap anak memang memiliki bakat dan minat yang mungin tidak sama dengan orang tuanya. Yang terpenting, Orang tualah yang tetap perlu mendampingi dan mengarahkan anak sesuai bakat minat anak untuk capaian optimalisasi lebih lanjut. Dalam penuturannya, Ibu Maryam menjelaskan bahwa mas Uju dari kecil sangat menyukai aktivitas bongkar-bongkar mesin dan lain-lain. Dia pernah dapat hadiah radio kecil, lalu dibongkar semua onderdilnya, dan selalu begitu yang terjadi secara berulang. Pada awalnya, adiknya, mbak Esmi, sering melihat kakaknya yang bongkar pasang. Akhirnya muncul minatnya ke mesin seperti kakaknya.

Berikut adalah beberapa foto beliau bersama keluarga tercinta.

Riwayat Pekerjaan, Jabatan, dan Organisasi.

Ibu Dr. Hj. Siti Maryam adalah dosen SKI sejak 1985-2022. Riwayat jabatannya, beliau pernah menjabat sebagai Pembantu Dekan Bidang Administrasi Umum Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004-2008. Tiga tahun setelahnya, ibu Maryam diangkat

sebagai Dekan FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2011-2015. Beliau memiliki prestasi sebagai sarjana teladan Fak Adab tahun 1984, mendapatkan Satya Lancana Karya Satya XX tahun, pada tahun 2007, dan Satyalancana Karya Satya XXX Tahun pada tahun 2015.

Ketika beliau menjabat sebagai Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya meraih prestasi sebagai Fakultas yang memiliki administrasi terbaik di UIN Sunan Kalijaga. Hampir semua Ketua Jurusan dan Sekretaris Jurusan di Fakultas Adab dijabat oleh perempuan, hanya ketua dan sekretaris Jurusan Sastra Inggris yang dijabat oleh laki-laki. Dalam kenyataannya, kepemimpinan perempuan tetap mampu menunjukkan idealitanya. Misalnya, prodi-prodi terakreditasi dengan nilai A, sistem pembelajaran yang tertib dan disiplin, kegiatan dan aspirasi mahasiswa juga terakomodir dengan baik. Saat itu masa transisi terkait pemberlakukan sistem UKT. Akibatnya, demo besar mahasiswa menyerbu hampir semua fakultas dan universitas. Ketegasan dan kebijaksanaan Ibu Maryam terlihat sangat jelas, bagaimana beliau dengan berani berdiri di tengah-tengah demonstran yang liar dan brutal, menjawab tegas semua pertanyaan demonstran, meredam emosi dan gejolak demonstran dan mengajak duduk bersama dengan kepala dingin untuk membicarakan dan mendiskusikan masalah UKT secara baik-baik dalam sebuah forum.

Jiwa dan pribadi leadership beliau tampak sangat jelas. Dalam situasi yang damai, beliau memberikan kebijakan yang inovatif dan progresif. Penulis teringat, saat beliau menjabat sebagai dekan, penulis adalah Ketua Jurusan BSA. Ketika penulis melihat banyak mahasiswa Jurusan BSA Fakultas Adab memiliki banyak potensi dan ikut lomba di ajang nasional dalam berbagai cabangnya, mereka menginduk di UKM, dan konsekuensinya, mereka masih harus pontang panting mencari dana sendiri. Setelah penulis sering sharing dengan para delegasi lomba dari BSA atas nama UKM tersebut, penulis kemudian sharing dengan pihak dekanat: WD 1 Bpk Dr. Khairan N, WD 2 Bpk Musthofa MA, WD 3 Bpk Dr. Ahmad Fatah. Setelah kita berembug, lalu Dekan (Ibu Dr. Maryam) menyetujui bahwa lomba delegasi BSA mandiri, dan mengatasnamakan BSA Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Dana juga dihandel oleh Fakultas. Sejak saat itulah, hingga

sekarang ini, berbagai lomba delegasi yang tadinya diawali oleh BSA terus berkibar dan berjaya, bahkan perlombaan-perlombaan level internasional dalam Lomba Debat Bahasa Arab yang didukung penuh oleh fakultas dari segi materiil dan spirituil, dana maupun bimbingan untuk para delegasi.

Dalam masa-masa kampus mengalami suhu yang "panas" dan "dinamis" yang dicirikan banyaknya aksi demo dan unjuk rasa yang seringkali kasar dan merusak, Ibu Maryam tetap muncul sebagai sosok "leader" yang tampil di paling depan untuk menghadapi kobaran massa. Sebagai mana salah satu prinsip hidupnya adalah bahwa tanggungjawab haruslah tuntas, maka beliau tidak pernah gentar menghadapi amukan massa demonstran yang brutal. Penulis juga teringat, ketika penulis sudah berbulat hati dan mengajukan pengunduran diri dari Kajur BSA karena berbagai faktor, ibu dekanlah (Ibu Maryam) yang dengan penuh kasih, kesabaran, dan ketlatenan meminta penulis untuk terus di Jurusan dan menghadapai semua masalah secara bersama-sama, dan beliau juga meyakinkan kebenaran akan menang, akhirnya penulispun melanjutkan tugas dan tanggung jawabnya sebagai Kajur sampai masa bhakti berakhir.

Di antara kebijakan beliau sebagai dekan adalah mendorong para dosen yang sedang S3 agar cepat selesai. Dari segi pendanaan, beberapa kali beliau memberikan kebijakan berupa bantuan penyelesaian studi untuk para dosen. Penelitian para dosen juga digalakkan, di dorong, di beri berbagai kesempatan untuk didanai dan diloloskan, dan uang penelitian tersebut yang diharapkan dapat membantu pembiayaan SPP S3. Diskusi intensif untuk para dosen yang sedang S3 juga digalakkan dan difasilitasi untuk percepatan studi S3.

Berikut adalah beberapa foto beliau ketika menjabat sebagai dekan, ketika meredamkan aksi demo dan menjawab tuntutan-tuntutan demonstran dll.

Foto Pelatikan dan serah terima jabatan

Foto memimpin RKF (rapat kerja fakultas) dan memberikan sambutan pada kuliah umum Prodi IP

Foto ketika meredamkan aksi demo dan menjawab tuntutan-tuntutan demonstran

Pengalaman Organisasi beliau cukup beragam. Diantara organisasi yang beliau masih tetap aktif dan berdedikasi tinggi yang bernafas perjuangan dan keagamaan adalah Organisasi Muslimat NU DIY. Di Muslimat NU Wilayah DIY inilah, Ibu Dr. Hj. Siti Maryam banyak memberikan karya dan dharma bhakti dalam berbagai generasi dan periode. Dedikasi, kontribusi, dan komitmen perjuannganya terlihat dalam rekam jejak Muslimat yang panjang, yaitu: di Pimpinan Wilayah Muslimat NU (PWM NU) DI Yogyakarta sebagai koordinator Bidang Pendidikan tahun 1989-1993, kemudian sebagai sekretaris PWM NU DIY tahun 1993-1996, lalu sebagai Ketua I PWM NU DI Yogyakarta tahun 1996-2005. Untuk selanjutnya, beliau terpilih sebagai ketua PWM NU DIY selama dua periode berturut-turut yiatu untuk masa bhakti tahun 2005-2010 & terpilih kembali untuk masa bhakti tahun 2010-2015. Semasa kuliah S-1, beliau pernah menjadi Ketua Korp PMII putri tingkat cabang.

Ibu Maryam juga aktif dan bisa “ngemong” organisasi perempuan yang dicitrakan melakukan domestikasi perempuan sejak zaman Orde Baru, yaitu Dharma Wanita. Melalui pemikiran progresifnya, beliau seringkali mampu memberikan warna dan program-program yang segar, dinamis, dan kontekstual di Dharma Wanita Persatuan Fak Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di Dharma Wanita Fak Adab dan Ilmu Budaya, beliau pernah menjabat sebagai sekretaris tahun 1985-1990, waka tahun 1990-1994, Ketua tahun 2000-2005, waka tahun 2008-2010, lalu menjadi pengurus Dharma Wanita Persatuan pada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI, menjadi Ketua Dharma Wanita Di Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI dan menjadi ketua Dharma Wanita Persatuan Direktorat Jenderal Bimas Islam Kemenag RI.

Dalam organisasi profesi, Ibu Dr. Hj. Siti Maryam juga berperan aktif, yaitu Organisasi Masyarakat Sejarawan Indonesia, Komisariat IAIN Suka, sebagai Bendahara tahun 1991-1997, kemudian sebagai anggota tahun 2007-sekarang. Masih menggambarkan komitmennya terhadap pemberdayaan dan penguatan perempuan, beliau juga terpilih sebagai Wakil Ketua Yayasan Hari Ibu (YHI) KOWANI, pada tahun 2017-2019.

Karya ilmiah Yang Dihasilkan

Beberapa karya ilmiah yang menarik dan penting telah dihasilkan oleh Ibu Dr. Hj. Siti Maryam. Diantaranya adalah: Buku *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Epistemologi Filsafat Isyraq Suhrawardi Asy Syahid,* Yogyakarta: Adab Press, 2002. Buku *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik* (ketua tim editor), Yogyakarta: LESFI, 2004. Buku *Damai dalam Budaya: Integrasi Tradisi Syi'ah dalam Komunitas Ahlusunah waljama'ah di Indonesia,* Jakarta: Badan Litbang & Diklat Kementrian Agama RI, 2012. Beberapa artikel beliau adalah: "Masa Hellenistik (penelusuran awal terhadap perkembangan peradaban)", Makalah dalam Temu Ilmiah Dosen Fak Adab tahun 1995. "Suhrawardi al Maqtul (Telaah Epistemologi filsafat isyraq)", Makalah program pascasarjana IAIN Suka, 1995. "Filsafat Isyraq: antara pemikiran diskursif dan eksperiensial (Zauqiyah)", Makalah program diskusi dosen IAIN suka, 1995. "Kartini Seorang Pembaharu Wanita Pertama di Indonesia", makalah temu ilmiah dosen, 1996 Adab, IAIN. "Ludwig Josef Johann Wittgenstein (Kajian terhadap Permainan Bahasa)", Makalah temu ilmiah dosen Adab, 1997. "Proyeksi sarjana jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam", makalah Lokakarya Orientasi Akademik dan Proyeksi Sarjana Fakultas Adab, 1997. "William James (studi Filsafat Agama)", makalah dalam temu ilmiah dosen IAIN Fak Adab 1997. "Peradaban Islam di Persia, artikel dalam Maryam dkk (Ed), Sejarah Peradaban Islam dari Masa kLasik, Yogyakarta, LESFI, 2004. "Dialektika dalam sistem Filsafat Hegel", artikel dalam jurnal *Thaqafiyyat*, Fak Adab, UIN Suka, 2007.

Sepak Terjang di Muslimat

Kiprah dan sepak terjang Ibu Maryam di Muslimat DIY sejak keterlibatan awalnya tahun 1989 hingga sekarang ini terlihat sangat jelas dan nyata. Berbagai pembaruan ide, pemikiran, dan gagasan dalam mendinamisir Muslimat DIY yang kemudian beliau jabarkan dalam berbagai kebijakan dan rencana strategis dalam organisasi Muslimat makin memperkuat kemampuan leadership yang beliau miliki.

Dari sekian banyak penyegaran program dan pembaharuan serta inovasi dalam mendinamisir Muslimat yang berada dalam

perkembangan zaman yang pesat dan berbagai tantangan, berikut adalah beberapa poin penting yang terekam dari sepak terjang beliau di Muslimat.

1) Latihan Kepemimpinan Perempuan.

Sejak awal mula Muslimat didirikan di DIY, belum pernah ada pemikiran yang mengarah pada pelatihan kepemimpinan perempuan. Oleh sebab itu, rekruitmen untuk pengurus Muslimat biasanya atas dasar hubungan pernikahan atau genetik, yaitu "anak siapa" atau "istri siapa". Bila mereka dari kalangan nahdhiyyin, maka akan direkrut sebagai pengurus. Disinilah Ibu Dr. Maryam melihat ada hal yang tidak optimal dan tidak semestinya, sebab menjadi pengurus bukanlah hal yang mudah. Sedang kapasitas orang tua atau suami tidak menjamin yang bersangkutan cocok atau kompeten menjadi pengurus Muslimat. Apalagi bila didasarkan pada "istri" siapa, yang mungkin latar belakang kehidupannya tidak pernah "*rekoso*", Padahal bila terjun di Muslimat haruslah siap berjuang dan berkorban sebab organisasi sosial keagamaan yang berbasis sosial. Sebab itulah, Ibu Maryam menginisiasi adanya program pembekalan berjenjang dalam pengurus muslimat. Dan program ini direalisisr hingga sekarang ini.

2) Penguatan pendidikan prasekolah dan pembenahan Kurikulum

Sejak Ibu Maryam di Muslimat, perhatian dan kebijakan terkait pendidikan PAUD dan TK diperkuat dan didinamisir. Dengan nama Masyithoh, didirikanlah banyak PAUD dan TK di Muslimat sejak dari ranting, ancab, hingga cabang. Dulu, lembaga pendidikan tersebut ditangani oleh Bidang pendidikan PW Muslimat NU. Dalam perkembangannya penanganan lembaga pendidikan ditangani oleh Yayasan Pendidikan Muslimat (YPM) yang dibuat oleh PP Muslimat NU dan di tingkat PW mendirikan kepengurusan YPM di tingkat Proponsi dengan menginduk ke pusat. Dari segi kuantitas TK-TK Muslimat di DIY, paling banyak berada di Gunung Kidul, dalam perkembangannya banyak juga di Bantul, Sleman, Kulonprogo, dan paling sedikit di Kotamadya. Melalui YPM, Muslimat NU juga mendorong berdirinya PAUD dan Kelompok Bermain.

3) Penguatan SDM di muslimat

Bekerjasama dengan berbagai instansi pemerintah maupun LSM, bersama dengan PP Muslimat, Ibu Maryam banyak menyumbangkan ide dan gagasan inovatif untuk dinamika Muslimat yang beliau pimpin. Terkait intelektualitas, beliau pertegas penguatan gender, penguatan HAM, wawasan keislaman dan demokrasi, inklusivitas beragama, dialog antar iman, agama dan problem lingkungan hidup. Beliau juga berinisiasi untuk menggalakkan kemampuan perempuan dalam menulis melaui bulletin FIKRA, yang saat itu, penulis adalah pemimpin redaksinya. Buletin ini terbit secara rutin triwulan, untuk selanjutnya menampung artikel dari ektrenal yang menyumbangkan pemikiran melalui tema-tema yang telah ditentukan. Buletin ini juga merekam berbagai kegiatan muslimat sehingga dapat mempermudah pihak-pihak yang membutuhkannya, sekaligus miniatur dari potret dinamika Muslimat Wilayah DIY.

4) Peningkatan kapasitas atau kualitas perempuan

Beliau juga konsen dalam peningkapat kapasitas perempuan, khususnya terkait produktifitas perempuan. Berbagai potensi yang ada di Muslimat dikelola dan diakomodir. Masing-masing kabupaten memiliki potensi yang berbeda-beda. Potensi setempat itulah yang dikembangkan. Misalnya, Kulon Progo potensi nelayan dan perikanan, Kota lebih potensi di Boga dan kuliner, Sleman pada Tanam hias atau vertikultur dan seterusnya. Bekerja sama dengan PP Muslimat, potensi-potensi lokal di masing-masing kabupaten itulah yang dikembangkan.

5) Pendidikan pemilih

Pemilu 1999 dilaksanakan secara langsung. Untuk menjemput bola secara pro-aktif, Muslimat NU bekerjasama dengan UNDP mengadakan Pendidikan Pemilih Perempuan sebagai calon pemilih untuk Pemilu 1999. Gagasan ini sangat penting dan menarik, mengingat kapasitas perempuan selama ini masih dalam garis pemberdayaan dan perlu diperkuat dalam banyak hal. Dengan pendidikan pemilih ini, diharapkan Muslimat DIY dapat menyalurkan aspirasi politiknya

sesuai dengan harapan dan keinginannya. Kegiatan ini melibatkan Fatayat dan IPPNU, sebagai banom NU.

6) Peningkatan kualitas Dakwah

Ibu Maryam juga sangat konsen terhadap pembinaan dan pemberdayaan dakwah dan da'iyah. Dakwah *bil-lisan* diwujudkan melalui pembinaan kelompok pengajian, lomba da'iyah, pelatihan manajemen dakwah dan lain-lain. Dakwah *bil-qalam* (menulis artikel di media massa) beliau galakkan dengan mendorong, memberikan kesempatan, dan juga bekerjasama antara muslimat dengan beberapa media massa. Sedangkan dakwah *bil-hal* juga mendapatkan perhatian kuat. Dakwah yang jenis ketiga ini diorientasikan pada sasaran langsung, atau penguatan organisasi itu sendiri yang didedikasikan pada pengabdian sosial dan kemanusiaan. Misalnya, pendampingan korban berbagai bencana alam, pembangunan fasilitas pendidikan, juga membangun gedung TK korban gempa, dan lain-lain.

Berikut adalah beberapa foto kegiatan Muslimat yang beliau pimpin:

Menutup catatan biografi ini, untuk Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag yang memasuki purna, selamat bertugas dan terus berkarya dalam bentuk-bentuk yang mungkin berbeda. Semoga sehat dan bahagia selalu….dan semoga Allah memanjangkan umur, amal, dan jasa….amin.

DAFTAR ISI

BAGIAN I
KAJIAN SEJARAH

KASULTANAN DEMAK BINTARA DAN MATARAM ISLAM : HIJRAH DARI MEKAH KE MADINAH

Oleh: Maharsi
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga
drmaharsi@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Perkembangan Islam di Tanah Jawa abad 16 M mengalami pergeseran kekuasaan dari Kerajaan Pesisir menuju ke Pedalaman. Kasultanan Demak Bintara merupakan kerajaan di Pesisir Utara Jawa yang sangat terbuka terhadap pengaruh luar. Letaknya sangat strategis sebagai tempat pertemuan para pedagang dan musafir dengan latar belakang yang beraneka macam. Sementara Kasultanan Pajang dan Mataram yang terletak di daerah pedalaman sangat kental dengan budaya lama yang berkembang sejak berabad-abad. Perkembangan Islam dari Demak ke Pajang dan Mataram membawa perubahan yang signifikan terhadap corak keagamaan di Jawa. Kehadiran Islam di Kerajaan Mataram menyebabkan adanya interaksi Islam dengan budaya pedalaman lebih intensif. Bagaimana perkembangan corak keIslaman dari Demak Bintara sebagai wilayah pesisir yang lebih menekankan ketauhidan menuju ke Mataram yang bercorak kultural?

Dalam upaya menjawab pertanyaan tersebut, penulis menggunakan teori evolusi kebudayaan bahwa perkembangan kebudayaan tidak terjadi secara acak tetapi melalui upaya penyesuaian diri dengan lingkungan alam (Darwin, 1959; Koentjaraningrat, 1987). Manusia memiliki bahasa dan pikiran untuk mengubah pemikiran dan kehidupannnya disesuaikan dengan tantangan lingkungan biologis, sosial-politik, dan budayanya. Awal perkembangan Islam di Jawa yang berpusat di pesisir utara yaitu Kraton Demak Bintara,

lebih menekankan pada masalah tauhid dan syariah. Posisi pesisir yang sangat strategis sebagai tempat bertemunya beraneka macam kebudayaan menyebabkan masyarakat pesisir bersifat dinamis dan terbuka terhadap budaya luar. Setelah terjadinya pergantian kekuasaan dai Demak ke Pajang dan Mataram, terjadi perubahan corak keagamaan liok. Sumber data yang digunakan sebagai bahan analisis adalah peristiwa sejarah pada masa Sultan Agung yang terekam dalam naskah lama, artefak maupun tulisan-tulisan yang pernah membahas tema terkait. Data tersebut, kemudian dikategorikan dan dianalisis secara sistematis dengan teori evolusi. Berdasarkan analisis yang dilakukan dengan teori yang ada kemudian disimpulkan sebagi hasil penelitian.

B. Pembahasan

1. Demak Bintara: Awal Perkembangan Kerajaan Islam di Jawa

Ketika Kerajaan Majapahit runtuh pada akhir abad ke 15 M, Demak Bintara tumbuh dan berkembang menjadi salah satu kadipaten yang menonjol di Tanah Jawa. Sebagai putra Prabu Brawijaya, Raden Patah berupaya membangun Kadipaten Demak menjadi Kerajaan Islam di Jawa. Dengan dukungan walisanga, Raden Patah berhasil mendirikan Kerajaan Islam pertama di Tanah Jawa yaitu Kerajaan Demak Bintara. Letak kerajaan yang sangat strategis menjadi modal bagi pengembangan Kerajaan Demak Bintara sebagai kerajaan yang besar dan disegani. Sebagai kerajaan Islam yang terletak di pesisir utara Jawa menjadikan Demak sangat terbuka karena sering berinteraksi dengan masyarakat luar. Jalur pelayaran laut menjadi sarana berhubungan yang sangat efektif dengan para pendatang dan menyebabkan masyarakat Demak sangat familier dengan budaya luar termasuk para pedagang Arab yang beragama Islam. Setelah berhasil menjadi Penguasa Kerajaan Demak, Raden Patah bergelar Sultan Al Fattah Alamsyah Akbar. Dalam sumber yang lain menyebutkan bahwa Raden Patah bergelar Senapati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Palembang Syayiddin Panatagama (Darmawijaya, 2010: 64). Dalam waktu yang tidak terlalu lama, Sultan Patah berhasil membangun Demak menjadi kerajaan yang sangat berpengaruh di

Asia dan menjadi pusat perdagangan di sepanjang Pesisir Utara Jawa. Penguasa Kerajaan Demak berhasil membangun beberapa pelabuhan dan galangan kapal di Semarang dan Jepara (Akasah, 2006: 14). Untuk mendukung hubungan dengan wilayah di pedalaman Jawa, Kerajaan Demak Bintara juga berhasil menfungsikan sungai sebagai alat transportasi antar wilayah. Beberapa sungai besar yang menjadi sarana transportasi pada waktu itu adalah Sungai Serang, Sungai Lusi, dan Bengawan Solo. Melalui sungai-sungai tersebut hubungan antara Demak dengan wilayah selatan Jawa bagian Tengah dan Timur menjadi lebih mudah dilakukan. Perahu-perahu besar hilir mudik melintasi berbagai wilayah pedalaman di Jawa untuk mengangkut orang maupun komoditas perdagangan, seperti hasil pertanian, rempah-rempah atau barang-barang dagangan dari luar. Selain melalui jalur sungai, Sultan Demak juga berupaya melalui jalan darat dengan melakukan pembangunan jalan-jalan di pedalaman Jawa seperti dari Pengging, Pajang menuju ke Demak Bintara (De Graaf, 1950: 39).

Dalam mewujudkan Kerajaan Islam, Sultan Patah berupaya memberlakukan syariat Islam di Kasultanan Demak Bintara. Dengan dukungan penuh pawa wali, dilakukan penyusunan Kitab Hukum Islam yaitu *Kitab Jugul Muda*, yang bersumber dari Kitab Muharrar, Taqrib dan Tuhfah. Kitab yang merupakan kodifikasi Hukum Islam yang pertama disusun di Jawa ini menjadi Undang-undang Kasultanan Demak Bintara. Dalam upaya untuk mendukung implimentasi Syariat Islam, *Kitab Jugul Muda* dilengkapi dengan *Kitab Salokantara* yang berisi 1044 kasus hukum yang ada di dalamnya (Suadi: 2016: 345). Sementara dalam bidang ketatanegaraan dilakukan penyusunan undang-undang peradilan, baik masalah siyasah atau perdata dan jinayah atau pidana yang dilakukan oleh Sunan Giri dan Sunan Kudus. Sunan Ampel ditugaskan untuk menyusun aturan perundangan yang berkaitan dengan munakahat.

Pada masa itu disusun Kitab Tasawuf oleh Sunan Bonang yaitu *Suluk Syeh Bahri* (MS Leiden Cod. Or.1928). Melalui Suluk tersebut diajarkan tasawuf syar'i dan melakukan penolakan terhadap ajaran tasawuf falsafi yang diajarkan Ibn Arabi tentang konsep Tuhan. Sunan Bonang melarang ajaran *manunggaling kawula Gusti* dengan

mengatakan *padudoning kawula Gusti* artinya pertentangan antara manusia dengan Allah. Sunan Bonang berpandangan bahwa orang Islam yang menyamakan sifat Allah dengan semua makhluk ciptaannya seperti mengadakan sesuatu yang tidak ada, seperti membagi-bagi zat Allah. Pandangan tersebut dinyatakan dengan kalimat *kadi angrupaaken sipating pangeran, kadi akecap sakathahing dumadi iku sipating Allah, kadi anganakaken ing nora, kadi mama'dumaken ing Allah.* Upaya ini dilakukan Sunan Bonang untuk menegakkan tasawuf syar'i di Kasultanan Demak Bintara. Ajaran tasawuf falsafi dikawatirkan akan menyebabkan pemahaman yang tidak tepat terhadap hakekat Allah. Mengingat tingkat pemahaman agama Islam khususnya ajaran tasawuf masyarakat pada masa itu yang masih rendah. Dengan demikian ajaran tasawuf syar'i berkembang pesat di Kasultanan Demak Bintara serta mendapatkan dukungan penuh walisanga dan Raden Patah. Hal ini menyebabkan cukup banyak penganut ajaran tasawuf falsafi yang kemudian harus disingkirkan seperti para pengikut Syeh Siti Jenar maupun Sunan Panggung. Namun dalam perkembangannya kemudian, Sunan Bonang juga menulis Kitab Suluk yang lain yaitu Suluk Wijil. Dalam suluk tersebut Sunan Bonang mengungkapkan pernyataan yang memberi ruang terhadap ajaran tasawuf falsafi dengan menyatakan *sing sapa puniku, weruh rekeh ing sariri, mangka saksat wruh sira, maring Hyang Widhi, iku marga utama.* Kutipan dalam Suluk Wijil tersebut, kurang lebih artinya siapa yang mengetahui dirinya sendiri, maka dia mengenal Tuhannya, itu lebih utama. Pernyataan itu mengutip sabda Nabi Muhammad SAW *man arafa nafsahu, faqad arafa Rabbahu.* Perubahan pandangan itu disesuikan dengan konteks kehidupan dan tingkat pemahaman masyarakat Islam Demak Bintara pada masa itu.

Pada awal perkembangan kekuasaan Islam di Jawa, Kasultanan Demak Bintara sangat menekankan masalah tauhid dan syariah. Melalui kekuasaannya, Sultan Patah dengan dukungan para wali berupaya menegakkan syariat dan berupaya menanamkan nilai-nilai dasar ajaran Islam. Strategi dakwah semacam ini terus dipertahankan sampai penguasa terakhir Demak Sultan Trenggana. Dakwah Islam yang dilakukan Sultan Patah di Kasultanan Demak Bintara ini

sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah Nabi Muhammad SAW ketika di Mekah. Pada masa awal mengajarkan nilai-nilai ajaran Islam, Nabi Muhammad saw lebih menekankan pada masalah ketauhidan atau aqidah. Meskipun sudah berhasil melaksanakan dakwah selama beberapa saat, namun masyarakat Islam di Mekah belum tercipta sebagai komunitas yang mandiri dan belum terbebas dari klan suku atau khabilah sebelumnya. Hal ini sebagaimana masyarakat Demak Bintara yang masih cukup banyak yang menganut budaya Hindhu Budha. Mereka juga masih memiliki hubungan kekerabatan dan psikologis dengan nenek moyang Kerajaan Majapahit yang beragama Hindhu. Kejayaan dan kebesaran Raja Prabu Brawijaya masih cukup mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat ketika itu.

2. Mataram Islam dan Berkembangnya Islam Kultural

Masa Kekuasaan Kasultanan Demak Bintara bertahan kurang lebih 100 tahun, pada pertengahan abad 16 terjadi pergeseran kekuasaan di Tanah Jawa. Kasultanan Demak Bintara sebagai kerajaan pesisir berpindah ke kerajaan pedalaman yaitu Kasultanan Pajang. Di bawah pemerintahan Sultan Hadiwijaya atau Jaka Tingkir, kekuasaan Kasultanan Pajang tidak berlangsung lama. Sultan Hadiwijaya yang hanya seorang menantu penguasa terakhir Kasultanan Demak mendapatkan berbagai penolakan dari berbagai pihak. Para putra dan keturunan langsung Sultan Demak berupaya mengambil alih kekuasaan. Akibatnya berbagai pemberontakan dan perselisihan terjadi, sehingga masa pemerintahan Sultan Hadiwijaya lebih banyak digunakan untuk mengatasi pemberontakan dan perselisihan internal.

Sepeninggal Sultan Hadiwijaya, putra Ki Ageng Pemanahan yaitu Raden Sutawijaya berhasil merebut kekuasaan Kasultanan Pajang. Mataram yang sebelumnya hanya merupakan kadipaten, berhasil meningkatkan statusnya menjadi kerajaan. Peningkatan status sebagai pusat kekuasaan di Jawa bagian tengah ini, tidak diikuti dengan simbol-simbol kerajaan sebelumnya, baik dalam pemakaian gelar sultan maupun berbagai tradisi kerajaan sebelumnya. Raden Sutawijaya yang kekuasaannya sudah sama dengan raja, lebih memilih

menggunakan sebutan Panembahan Senapati dan tidak menggunakan gelar sultan sebagaimana raja sebelumnya (Winter: 1911: 33). Pada masa pemerintahan Panembahan Senapati juga tidak ditemukan bukti bahwa Kerajaan Mataram Islam melaksanakan tradisi Sekaten seperti yang dilakukan raja-raja Jawa Islam sebelumnya. Tidak digunakannya gelar sultan dan simbol-simbol kerajaan lainnya ini menunjukkan bahwa Panembahan Senapati merasa lebih rendah dari raja, dan hanya sederajat dengan penguasa daerah (Sutjipto: 1969: 77). Pendapat ini diperkuat dengan berbagai sumber yang menyatakan bahwa keturunan Raden Sutawijaya atau Senapati bukan berasal dari kelas penguasa. Trah Panembahan Senapati adalah seorang petani dan pemuka pedukuhan yang rajin mengerjakan sawahnya (Moedjanto: 1987: 19).

Oleh karena itu sejak awal berdirinya Kerajaan Mataram, Panembahan Senapati selalu merasa dirinya tidak diakui dan terancam oleh para penguasa daerah yang sebelumnya di bawah Kerajaan Pajang, Demak atau bahkan Majapahit. Masa pemerintahan Panembahan Senapati, lebih banyak digunakan untuk mengukuhkan dirinya sebagai penguasa Mataram. Selain melalui jalan damai seperti perkawinan dan perundingan, Senapati berusaha untuk menguatkan kedudukannya sebagai penguasa Mataram dilakukan dengan menaklukkan berbagai daerah yang tidak mau tunduk. Wilayah yang sebelumnya merasa lebih tinggi atau sederajat dengan Mataram dan berpotensi untuk melakukan pemberontakan, berusaha ditaklukkan dengan cara pertempuran militer. Keberhasilan Senapati menaklukkan Kasultanan Pajang, tidak serta merta diikuti oleh penguasa-penguasa wilayah yang ada di bawahnya. Dalam pandangan mereka, Panembahan Senapati Mataram memperoleh kedudukannya sebagai penguasa kerajaan dengan jalan berperang.

Maka tidak heran, jika ada beberapa penguasa wilayah yang merasa dirinya kuat ingin berdiri sebagai daerah yang merdeka terlepas dari Mataram. Upaya Panembahan Senapati menaklukkan lawan-lawan politiknya tersebut, tidak jarang dilakukan dengan berbagai siasat yang dianggap kurang ksatria oleh lawannya. Bahkan dalam siasat menaklukkan musuh, Panembahan Senapati mengutus putrinya

Raden Ayu Pembayun agar berpura-pura menyatakan takluk dan bersedia menjadi istri Ki Ageng Mangir. Ki Ageng Mangir Wanabaya yang sebelumnya berniat melakukan perlawanan dan unggul melawan Mataram, akhirnya berhasil dibawa dan dibunuh di istana Mataram.

Latar belakang keturunan dan tindakan Panembahan Senapati tersebut, semakin memperkuat anggapan para penguasa wilayah Pajang bahwa Senapati dianggap tidak pantas menduduki kekuasaan tertinggi di Tanah Jawa. Senapati dipercaya tidak pantas menjadi penguasa Tanah Jawa karena bukan merupakan trah maupun keturunan raja-raja sebelumnya. Panembahan Senapati juga tidak mau menggunakan simbol-simbol kerajaan yang biasa dipakai raja-raja sebelumnya. Pemakaian gelar panembahan menunjukkan bahwa dirinya hanya sederajat dengan penguasa lokal pada masyarakat Jawa.

Hal ini semakin memperkuat pendapat bahwa Senapati hanya penguasa daerah dan tidak mempunyai kewibawaan spiritual untuk memimpin upacara kerajaan yang menjadi tradisi raja-raja Jawa sebelumnya. Maka tidak heran, upaya yang dilakukan Senapati untuk melegitimasi kekuasaannya selalu dilakukan dengan jalan pertempuran. Upaya yang dilakukan Panembahan Senapati dengan terus melakukan penyerangan militer atau perundingan dengan musuh-musuhnya ini diikuti oleh penggantinya yaitu Panembahan Seda Krapyak. Selama masa kekuasaan Panembahan Senapati dan Panembahan Krapyak sudah banyak daerah-daerah yang membangkang terhadap kekuasaan Mataram berhasil ditundukkan dengan militer maupun perundingan. Meskipun demikian masih cukup banyak wilayah Jawa khususnya bagian timur yang ingin melepaskan diri, atau bahkan berbalik menyerang Mataram seperti wilayah Surabaya (Meinsma: 1941: 124- 129).

Sepeninggal Panembahan Seda Krapyak, kekuasaan Mataram digantikan oleh Raden Mas Rangsang. Berbeda dengan raja-raja sebelumnya, Raden Mas Rangsang berusaha menunjukkan kekuasaannya sebagai Raja Mataram dengan simbol-simbol kebudayaan Jawa sebagaimana yang digunakan raja-raja sebelumnya. Upaya yang dilakukan Raden Mas Rangsang ini untuk mewujudkan misinya Kerajaan Mataram Islam sebagai pusat kekuasaan Tanah

Jawa. Pada awalnya, Raden Mas Rangsang memakai gelar Agung sehingga menjadi Panembahan Agung (Moedjanto, 1987: 20). Setelah berhasil menundukkan daerah Madura dan sekitarnya pada tahun 1625, Panembahan Agung mengganti namanya menjadi Sunan atau Susuhunan, yang dianggap lebih berwibawa secara spiritual. Gelar Susuhunan ini mengikuti sebutan para wali penyebar Islam di Tanah Jawa yang memang mempunyai kedudukan yang sangat tinggi secara spiritual di masyarakat. Terbukti raja-raja Islam di Tanah Jawa yaitu Raden Patah dan Sultan Hadiwijaya mendapatkan restu serta dikukuhkan oleh Sunan Giri sebagai pemimpin para wali. Pada awal penyebaran Islam di Jawa, para wali dan pemuka agama memiliki kehormatan dan kedudukan yang tinggi, mereka juga mempunyai pengaruh dan kekuasaan yang sangat luas (Winter, 1911: 32). Di samping pemimpin agama, para wali dan pemimpin agama merupakan penguasa di wilayahnya masing-masing. Oleh karena itu tidak berlebihan, apabila Sunan Giri juga bergelar Prabu Setmaka atau Sunan Bonang yang bergelar Prabu Anyakrakusuma. Dalam naskah *Babad Tanah Jawi*, Sunan Giri juga diceritakan sebagai Raja Pandhita (Meinsma, 1911: 21).

Gelar Susuhunan atau Sunan ternyata belum memuaskan dirinya, Panembahan Agung menginginkan dirinya sebagai penguasa yang tidak ada yang menyamai dirinya. Penguasa Mataram Islam ketiga ini menghendaki Raja Mataram tidak hanya diakui sebagai pemimpin pemerintahan tetapi juga pemimpin agama. Oleh karena itu, dia mengganti gelarnya menjadi Sultan Agung setelah mendapatkan gelar itu dari Syarif Makah. Menurut Sultan Agung, Kerajaan Mataram adalah kerajaan Islam yang mengemban amanah Allah SWT di Tanah Jawa. Sudah seharusnya penerapan ajaran agama Islam perlu disesuaikan dengan kebiasaan dan budaya masyarakat Jawa. Berbagai upacara, kebiasaan, tradisi, dan adat istiadat Jawa harus tetap dilestarikan tanpa harus menyimpang terhadap syariat Islam. Ajaran filosofis tersebut menjadi pegangan Sultan Agung dalam mendakwahkan Islam di Mataram. Semua itu tidak dapat dilepaskan dari ajaran gurunya Kanjeng Sunan Kalijaga yaitu *anglaras ilining banyu ngeli ananging ora keli,* artinya dalam mendakwahkan Islam

perlu mengikuti kebudayaan yang ada di dalam masyarakat tetapi tidak boleh hanyut karena berpegangan pada ajaran Islam Al Qur'an dan hadits. Dengan mengikuti budaya masyarakat, Islam akan mudah berintegrasi dan diterima masyarakat manapun. Namun demikian apabila terdapat budaya yang tidak sesuai dengan syariat ajaran Islam, maka budaya tersebut harus segera diisi dengan nilai-nilai keislaman. Dengan demikian terjadi inkulturasi nilai-nilai Islam dalam kebudayaan setempat. Sebagai contoh adalah upacara memperingati orang meninggal dengan *telung dina* upacara tiga hari, *pitung dina* tujuh hari, *patang puluh dina* empat puluh hari, yang kemudian diisi dengan pembacaan *tahlil* dan *dzikir*.

Dalam bidang pemerintahan, upaya pertama yang dilakukan Sultan Agung adalah membuat struktur jabatan pemerintahan. Raja sebagai penguasa tertinggi Mataram Islam bergelar Sultan Agung yang dipercaya berasal dari Mekah. Penggunaan gelar yang diberikan Syarif Makkah kepada Sultan Agung merupakan hal yang sangat penting bagi masyarakat Islam Jawa karena mampunyai efek sosial yang kuat. Pengaruh dan martabat seorang penguasa dengan gelar yang disandangnya dapat dimanfaatkan dan disesuaikan dengan kondisi politik masyarakat. Sultan Agung juga membentuk institusi kepenghuluan yang mengatur kehidupan keagamaan masyarakat Mataram, seperti sholat, zakat, praktek keagamaan lainnya. Dalam rangka mendorong upaya pengamalan syariat Islam di Kerajaan Mataram, Sultan Agung memprakarsai penulisan Kitab Surya Alam. Kitab ini merupakan bentuk perpaduan hukum Islam dan adat istiadat, misalnya dalam hukum perkawinan dan waris.

Dalam bidang hukum, Sultan Agung masih tetap mempertahankan peradilan pradata yang merupakan warisan kerajaan Hindhu. Namun dalam mengambil keputusan, peradilan ini melibatkan kalangan penghulu yang memahami ajaran Islam. Tempat dilaksanakannya peradilan pradata yang semula di istana dipindah menjadi peradilan Surambi yang bertempat di serambi masjid. Seiring dengan adanya perkembangan peradilan, kekuasaan penghulu semakin kokoh dalam menegakkan penerapan hukum Islam. Selain mengadili

perkara yang berkaitan dengan hukum Islam, Pengadilan Surambi juga sebagai penasehat raja dalam menjalankan pemerintahannya.

Dalam rangka mengintegrasikan ajaran agama Islam dan budaya Jawa, Sultan Agung memprakarsai penyusunan Kitab Sastra Gendhing. Sastra Gendhing merupakan kitab petunjuk mengenai bagaimana hubungan antara Allah swt dan manusia sebagai makluknya. Sastra merupakan representasi Dzat Allah swt yang harus diikuti oleh gendhing sebagai perwujudan kehidupan manusia yang menjadi ciptaan-Nya. Gendhing harus mengikuti petunjuk yang terdapat dalam sastra karena sastra yang menentukan gendhing kehidupan yang dilantunkan. Terwujudnya keselarasan dalam gendhing kehidupan ditentukan oleh nilai-nilai yang terdapat dalam sastra. Sastra sangat penting sebagai petunjuk dalam rangka menjaga keharmonisan antara Allah swt sebagai pencipta, manusia dan alam sebagai ciptaan. Keharmonisan hubungan antara sesama, dengan Allh swt dan lingkungan alam menjadi pedoman Sultan Agung dalam menjalankan pemerintahannya di Kerajaan Mataram Islam.

Dalam rangka meningkatkan derajat dan keturunan Dinasti Mataram, Sultan Agung memerintahkan penulisan Sejarah Jawa yaitu *Babad Tanah Jawi* (Berg, 1963: 21; Kartodirdjo, 1968: 25). Dalam naskah babad tersebut diceritakan bahwa Dinasti Mataram merupakan keturunan tokoh-tokoh luar biasa, mulai dari Nabi Adam, para dewa, raja-raja pewayangan sampai dengan raja-raja yang memerintah di Tanah Jawa.

Pada masa kejayaannya, Sultan Agung memiliki kekuasaan yang sangat besar. Raja Mataram Islam yang ketiga ini berhasil menguasai sebagian besar wilayah Nusantara. Pada tahun 1555 Saka bertepatan dengan 1043 Hijriyah atau 1633 Masehi, Sultan Agung memadukan kalender Saka dan Hijriyah. Kalender yang kemudian terkenal sebagai Kalender Jawa tersebut menggunakan perhitungan bulan Islam dengan modifikasi sesuai dengan lidah orang Jawa. Sebagai contoh bulan Muharram dalam tahun Hijriyah berubah menjadi bulan Sura, Ramadhan menjadi Ramalan atau Pasa, Shafar menjadi Sapar, Rajab menjadi Rejeb, dan sebagainya. Perhitungan tahun Jawa tidak dimulai tahun satu Jawa atau tahun hijrah Nabi Muhammad SAW tetapi dari

tahun yang digunakan dalam kalender Saka yaitu 1555 Saka. Dengan demikian tahun Jawa tidak dimulai dengan tahun satu atau pertama tetapi dimulai dengan tahun 1556 Tahun Jawa. Lahirnya Tahun Jawa ini juga sebagai upaya menunjukkan bahwa Sultan Agung sebagai Raja Islam Jawa terbesar yang merupakan perpaduan antara Raja Hindhu Majapahit disimbolkan dengan Tahun Caka dan Kasultanan Islam Demak Bintara disimbolkan dengan Tahun Hijriyah.

Dalam rangka mengokohkan Kekuasaan Dinasti Mataram, Sultan Agung menyelenggarakan kembali upacara keagamaan kerajaan Islam Jawa yaitu Sekaten. Upacara Sekaten diselenggarakan pertama kali pada masa Kerajaan Demak Bintara dan menjadi sarana dakwah Islam. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, upacara Sekaten diselenggarakan lebih meriah dengan berbagai pembaharuan. Upacara Sekaten yang diselenggarakan Kasultanan Demak Bintara, dilengkapi dengan perangkat gamelan karya Sunan Giri. Seperangkat gamelan tersebut kemudian diboyong ke Kerajaan Cirebon, kemudian oleh keturunan Sunan Gunung Jati sebagai sarana dakwah Islam di wilayah Jawa Bagian Barat. Dalam upaya untuk penyelenggaraan Sekaten di Kerajaan Mataram, Sultan Agung memerintahkan membuat gamelan Sekaten yang lebih lengkap daripada yang ada di Kasultanan Cirebon. Maka pada tahun 1566 Tarik Jawa, Sultan Agung membuat gamelan Kyai Guntur Madu dan Kyai Guntur Sari (Prajapangrawit, 1972: 5). Pembuatan gamelan yang dilakukan Sultan Agung ini dibuktikan dengan adanya candrasengkala *memet Rerenggan Wowohan Tinata ing Wadhah* (1566 TJ). Candrasengkala *memet* yang menunjukkan tahun pembuatan gamelan tersebut terukir di *rancakan* saron dan demung. Pada waktu upacara Sekaten digunakan untuk memperingati maulid Nabi Muhammad s.a.w., gamelan tersebut dibunyikan oleh para niyaga kraton selama 7 hari yaitu mulai tanggal 5 Rabiulawal sampai dengan 12 Rabiulawal (Graaf, 1986: 107).

Pada masa Sultan Agung, perlengkapan upacara Sekaten mengalami pembaharuan berupa bentuk dan jumlah sedekah raja. Sejak Kerajaan Demak Bintara yang diteruskan oleh Kasultanan Cirebon, sedekah raja berupa nasi tumpeng berbentuk menyerupai gunungan berjumlah sembilan atau *tumpeng sanga* dilengkapi berbagai

macam lauk pauk. Pada masa Mataram gunungan dibuat lebih besar dengan bahan makanan yang lebih bervariasi, mulai dari hasil pertanian masyarakat, berbagai macam kue, lauk-pauk, sayur mayur maupun buah-buahan. Jumlah gunungan garebeg juga mengalami perubahan dari 9 buah menjadi 5 sebagai simbol rukun Islam. Berbagai jenis makanan disusun menyerupai gunungan besar dengan nama yang beraneka macam serta dihiasi dengan jenis makanan yang lebih kecil. Bentuk dan hiasan gunungan mengandung simbol-simbol yang bermakna bagi masyarakat Jawa sebagai pendukungnya. Hiasan yang terdapat dalam gunungan juga bertujuan agar kelihatan indah dan menarik perhatian masyarakat.

C. Penutup

Sejarah perkembangan Islam di Tanah Jawa dimulai dari pesisir utara Jawa. Kerajaan Demak Bintara merupakan Kerajaan Islam pertama yang menekankan pentingnya tauhid dan syariah Islam. Hal ini karena pengaruh agama Hindhu Majapahit yang sangat kuat. Kondisi ini sebagaimana yang dilakukan Rasulullah Muhammad saw ketika mendakwahkan Islam di Mekah, karena masyarakat Mekah masa itu masih sangat kuatnya pengaruh klan dan kabilah Qurais yang sangat kuat. Seiring dengan bergesernya kekuasaan dari pesisir ke pedalaman dengan berdirinya Kerajaan Pajang dan Mataram Islam, corak dakwah Islam juga mengalami perubahan. Pajang dan Mataram sebagai kerajaan pedalaman memiliki ciri kekayaan budaya local yang sangat kuat. Dengan demikian dakwah Islam yang dilakukan harus mengakomodasi budaya setempat. Sultan Agung merupakan Raja Mataram yang berupaya menyelaraskan dan mengintegrasikan Islam dan budaya lokal. Bahkan dia berhasil menggunakan budaya lokal untuk melegitimasikan kekuasaannya dengan menyusun kalender Jawa Islam, Kitab Surya Alam, dan menyelenggarakan upacara serta tradisi diisi dengan ajaran Islam. Dengan mengakomodasi unsur-unsur budaya Jawa, Kerajaan Mataram Islam berhasil menciptakan masyarakat yang damai dan sejahtera. Pada masa kini, upaya dan pemikiran semacam itu juga masih sangat penting dalam menghadapi menghadapi derasnya pengaruh budaya global.

DAFTAR PUSTAKA

Babad Djaka Tingkir dalam *Kupiya Iber Warni-warni Sampeyam Dalem Kaping IV,* Sanapustaka Surakarta. MS SP 124 Ca.

Basit, HA., *Oleh-oleh Mirsani Sekaten ing Sala,* Seksi Masjid Agung: Surakarta, 1972.

Berg, "The Javanese Historiography" dalam Hall. DGE *Historians of South-east Asia* , London,1963.

Coen, J.Pzn. *Bescheiden omtrent zijn bedriff in Indie,* Den Haag, 1926.

Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Designh Choosing among Five Traditions*. London: Sage, 1998.

Darwin, C. *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. London: John Murray, 1959.

De Graff, "Later Javanese Sources and Historiography" dalam Soedjatmoko (ed.) *An Introduction to Indonesian Historiography*, Ithaca: New York, 1965.

De Graff, HJ., *Puncak Kekuasaan Mataram, Politik Ekspansi Sultan Agung,* Grafitipers: Jakarta,1986.

Goens, Rijklof van, *De Vijf Gezantschapsreizen naar het hof van Mataram, 1648-1654*, Den Haag, 1956.

Hamka, *TaSAWuf Perkembangan dan Pemurniannya,* Nurul Islam: Jakarta, 1978.

Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987.

Magnis Suseno, *Etika Jawa*, Gramedia: Jakarta, 1993.

Maharsi, *Sejarah Upacara Garebeg.* Yogyakarta: Dinas Pariwisata Kota Yogyakarta.

---------, *Babad Tanah Jawi versi Yogyakarta*, belum diterbitkan, 2010.

Meinsma J.H., *Babad Tanah Djawi*, 's Gravenhage, 1941.

Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa,* Yogyakarta: Kanisius 1987.

Poerbatjaraka, R.Ng., *Kapustakan Djawi*, Djambatan: Ajakarta, 1952.

Sajid, RM., *Sejarah Sekaten*, Reksa Pustaka Mangkunegaran: Solo, 1984,

Sartono Kartodirjo, ”Segi-segi Strukturil Historiografi Indonesia” dalam *Lembaran Sejarah Universitas Gadjahmada Yogyakarta Nomor 3, Desember 1968.*

Soedjana Tirtakusuma, *De Garebegs in het Sultanaat Jogjakarta*. H. Bunning: Jogjakarta, 1931.

Suratman, Darsiti, *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1939,* Tamansiswa: Yogyakarta, 1989.

Sutjipto, F.A. ”Panembahan dalam Sistem Titulatur Tradisional” dalam *Buletin Fakultas Sastra dan Kebudayaan UGM Yogyakarta Nomor 1*, 1969.

Winter, CF., *Javaansche Zamenspraken*, Leiden, 1911.

Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, Mizan: Bandung, 1999.

Yusuf, Mundzirin, *Makna dan Fungsi Gunungan Garebeg di Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat,* Amanah: Yogyakarta, 2009.

MASJID AGUNG KOTA PURWOREJO
(Memori dan Imajinasi Zaman Kemakmuran di Era Kolonial)

Oleh: Himayatul Ittihadiyah

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
himayatul.ittihadiyah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Historiografi kolonial sejauh ini telah menciptakan begitu banyak narasi hitam-putih yang penuh luka dan menyayat hati yang seringkali melahirkan dendam sejarah dan justru menenggelamkan tujuan utama dari belajar sejarah itu sendiri, yaitu menemukan fakta-fakta di masa lampau untuk menciptakan kesadaran masa kini guna merencanakan masa depan yang lebih baik. Tujuan itu hanya dapat dilakukan dengan cara menerima pengalaman demi pengalaman dari masa lampau dengan pengetahuan yang terus menerus diperbaharui. Narasi sejarah konvensional kita juga cenderung berhenti menempatkan antara Islam dan kolonialisme sebagai dua kutub yang saling berlawanan secara diametral, padahal dalam kenyataannya Islam adalah subjek peradaban yang terus-menerus beradaptasi mengikuti gerak sejarah yang sedang berlangsung dalam situasi apapun dan di manapun. Masjid sebagai sebuah situs sejarah bukan hanya dapat dijelaskan sebagai tempat diselenggarakannya ritual ibadah bagi umat Islam, namun juga mampu menjelaskan representasi dan proses adaptasi peradaban Islam dari zaman tertentu, termasuk zaman kolonial Hindia Belanda. Sebagai sebuah bangunan bersejarah, masjid adalah karya monumental yang di satu sisi merepresentasikan kekuasaan namun di sisi yang lain juga melahirkan peradaban yang sekaligus menjadi bentuk dari pengabdian sebuah generasi umat manusia.

Dalam sebuah masyarakat kolonial sudah pasti banyak pengetahuan yang dikonstruksi oleh peradaban kolonial. Oleh karena itu apa yang mereka ciptakan adalah bentuk kesadaran dan pengabdian dari alam pikiran dan kesadaran lokal yang berkontestasi dengan ide-ide kolonial. Masjid Agung Darul Muttaqin adalah salah satu ikon zaman baru yang dibangun untuk mendukung gagasan Kota Purworejo, zaman yang coba diimajinasikan oleh sang bupati pertama sebagai awal zaman kemakmuran; bentuk pesan yang ingin disampaikan kepada masyarakat pada waktu itu, demikian juga kesan yang ingin disampaikan kepada masyarakat di masa yang akan datang. Purworejo sendiri adalah sebuah nama baru yang diciptakan (atau mungkin ditemukan kembali) oleh sang bupati untuk memproduksi memori kolektif masyarakat dalam rangka menciptakan prakondisi untuk menghadapi zaman baru yang diimajinasikan penuh harapan akan kehidupan yang makmur dan sejahtera, setelah sebelumnya berhasil melampaui zaman perang.

Nama Kota Purworejo sendiri diresmikan 1 tahun setelah selesainya Perang Jawa, tepatnya pada tanggal 28 Februari Tahun 1831 M, yang dalam catatan Arsip Kolonial Hindia Belanda menunjukkan adanya perubahan nama dari Brengkelan menjadi Purworejo untuk ibukota kabupaten (Arsip Karesidenan Bagelen 5/10, hlm. 3), sebagaimana juga dikutip oleh Peter Carey (Carey; 2017, hlm. 266). Peristiwa tersebut bersamaan dengan pengangkatan R.A.A. Cokronegoro sebagai bupati pertama oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda; jabatan tertinggi bagi seorang pribumi pada waktu itu. Dengan jabatan tersebut sang bupati menjadi seorang penguasa baru di Bagelen, ia menjadi subjek kuasa kedua setelah pemerintah Kolonial Hindia Belanda. Dengan kekuasaan tersebut ia berupaya menciptakan (merekayasa) memori kolektif masyarakat Bagelen melalui gagasan imajinatif tentang zaman kemakmuran.

Penciptaan memori dan imaginasi tentang zaman kemakmuran itu sendiri memerlukan simbol-simbol penting untuk mendukung dan menunjukkan adanya ciri-ciri kemakmuran yang dimaksud, oleh karena itu perlu didukung dengan bukti-bukti artifisial dan monumental berupa fasilitas-fasilitas atau infrastruktur yang sesuai

ide dan gagasan tersebut. Selain dibangunnya berbagai infrastruktur bangunan baru berupa saluran irigasi, jalur transportasi, institusi pendidikan, dan juga alun-alun kabupaten, masjid agung adalah infrastruktur kebudayaan yang tidak kalah penting, terutama bagi masyarakat islam yang pada saat itu sedikit banyak merepresentasikan kalangan pesantren sebagai subjek yang banyak terlibat sebagai pendukung Pangeran Diponegoro, salah satu subjek penting yang terabjeksi dari kekuasaan, sebaliknya bagi sang bupati sendiri sebagai penguasa baru memerlukan dukungan dari kalangan pesantren yang juga harus ditentramkan, karena sebagian dari mereka sedang mengalami kekecewaan, kesedihan, dan tentu juga kemiskinan akibat perang yang berkepanjangan. Menghadirkan arsitektur yang megah seperti masjid agung, secara historis akan menjadi simbol rekonsiliasi sejarah bagi umat Islam yang sebelumnya berseberangan atau bahkan berkonflik karena perbedaan pilihan di masa perang. Dalam hal ini apa yang dilakukan sang bupati pada dasarnya adalah proses reproduksi pengetahuan dari masa lampau yang kemudian mengantarkannya kepada kekuasaan baru. Dari kekuasaan tersebut melahirkan kesadaran baru sebagai hasil dari proses kontestasi dan adaptasi antara kesadaran Islam dan pengetahuan kolonial, yang hadir dalam bentuk bangunan Masjid Agung Purworejo, sebagai media menciptakan memori dan imajinasi masyarakat tentang zaman kemakmuran.

Dengan segenap kontroversi yang ada antara imajinasi zaman kemakmuran dan narasi sejarah kesengsaraan rakyat di bawah kebijakan Tanam Paksa *(cultuurstelsel)*, kekuasaan sang bupati R.A.A. Cokronegoro I yang didukung oleh pemerintah Kolonial Hindia Belanda telah berhasil memproyeksikan Masjid Agung Purworejo menjadi sebuah monumen bersejarah yang akan terus diingat oleh generasi-generasi sesudahnya sebagai ikon zaman kemakmuran. Pertanyaannya adalah, pengetahuan dan pengalaman apa sajakah yang digunakan oleh R.A.A. Cokronegoro untuk membangun memori dan imaginasi kolektif masyarakat Bagelen tentang zaman kemakmuran? Mengapa dan bagaimana ia mewujudkan Masjid Agung sebagai salah satu Ikon zaman kemakmuran?

Kerangka analisis penelitian ini mengacu kepada konsep waktu sejarah sebagai memori dan imaginasi yang diadaptasi dari pandangan Michel Foucault tentang pengetahuan dan kekuasaan, dua hal yang tidak dapat dipisahkan, karena keduanya saling terintegrasi satu sama lain (Foucault, 1980, hlm. 52). Masjid Agung Purworejo adalah representasi dari pengetahuan dan kekuasaan sang bupati pertama untuk menciptakan memori kolektif masyarakat melalui imajinasi zaman kemakmuran, sebuah gagasan yang dibentuk oleh pengetahuan yang berasal dari masa lampau yang diretroduksi untuk masa depan. Kekuasaan yang dibangun oleh Cokronegoro di Bagelen pasca Perang Jawa, adalah akumulasi hasil dari proses reproduksi pengetahuan yang diperoleh selama berkarir di bawah kekuasaan Kasunanan Surakarta hingga kemudian menemukan relasi kuasa barunya bersama Pemerintah Kolonial Hindia Belanda.

Diawali dari karir jabatan pertamanya sebagai seorang *mantri gladag,* sebuah jabatan rendah yang bertugas untuk mengurusi tenaga kerja (semacam mandor kuli panggul) dari daerah Bagelen untuk diserahkan ke Keraton Kasunanan Surakarta, hingga meraih jabatan tertingginya sebagai bupati Purworejo yang pertama, Bupati Cokronegoro menggunakan pengetahuannya dari masa lampau dan kekuasaannya pada saat itu dengan meretroduksi masa depan sebagai zaman kemakmuran. Salah satu karya untuk mendukung gagasan tersebut diwujudkan dalam bentuk karya artefak monumental berupa Masjid Agung Purworejo, yang diberi nama "*Darul Muttaqin*", yang berarti negeri orang-orang yang bertaqwa. Untuk dapat menghadirkan kembali peristiwa tersebut dalam bentuk narasi sejarah, penelitian ini berupaya merekonstruksi fakta-fakta mental dari sumber sejarah yang tersedia dengan menerapkan metode sejarah yang mengandalkan studi kepustakaan melalui sumber primer berupa babad dan arsip, dan karya-karya tulis terpublikasi sebagai sumber sekunder. Untuk melengkapi data tertulis yang masih sangat terbatas penelitian ini dan juga menggunakan metode sejarah lisan.

B. Pembahasan

1. Pengalaman, Pengetahuan, dan Kekuasaan Sang Bupati

Gagasan tentang pembangunan Masjid Agung Purworejo tidak dapat dilepaskan dari pengalaman dan pengetahuan sang bupati R.A. Cokronegoro di masa lampau, ketika menjalankan tugas-tugas penting sebagai abdi Keraton Kasunanan Surakarta (1805-1815). Pengetahuan tersebut berperan penting dalam membentuk mental seorang Cokronegoro yang waktu itu masih menggunakan nama Mas Ngabei Resodiwiryo, abdi Kasunanan Surakarta dan kelak karirnya berubah, melesat menjadi seorang penguasa baru di Bagelen, seiring dengan berakhirnya Perang Jawa, perang yang telah mengantarkannya menjadi seorang bupati. Begitu menjabat sebagai Bupati Purworejo, Cokronegoro menjadi subjek kuasa tertinggi di kalangan pribumi, walaupun hanya menempati subjek kelas dua dalam struktur kuasa kolonial.

R.A.A. Cokronegoro I menjadi subjek kuasa kelas dua karena memperoleh jabatan sebagai bupati pertama atas pemberian pemerintah kolonial Hindia Belanda atas jasa-jasanya dalam membantu menumpas gerakan yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro, yang didukung oleh kiai-kiai pesantren di berbagai daerah di Jawa. Sebagai bupati yang baru dilantik, Cokronegoro segera mempersiapkan sejumlah agenda untuk membangun kekuasaannya dengan mengganti posisi Brengkelan dengan Kota Purworejo sebagai ibukota baru. Sang bupati segera memperkuat Kota Purworejo dengan memproduksi memori kolektif masyarakat Bagelen dalam gagasan imajinatif tentang sebuah kota yang makmur dan sejahtera. Imajinasi tersebut dibangun dengan segudang pengetahuan dan sederet pengalaman yang telah dilaluinya selama berkarir di Keraton Kasunanan Surakarta, Berbagai infrastruktur untuk mendukung zaman kemakmuran segera dibangun, salah satunya diwujudkan dalam bentuk Masjid Agung Purworejo. Pemilihan lokasi pembangunan masjid pun tidak lepas dari pengetahuan yang diadopsi dari struktur tata kota di Kasunanan Surakarta yang menempatkan masjid di sebelah barat alun-alun Kota Kasunanan Surakarta. Demikian juga Masjid Agung Purworejo juga dibangun di sebelah barat alun-alun kota Purworejo.

Jauh sebelum berkesempatan membangun Masjid Agung Purworejo, atau tepatnya sebelum mencapai puncak karir jabatannya sebagai Bupati, Cokronegoro adalah seorang *mantri gladag*, tugasnya adalah mengerahkan tenaga kerja dari daerah Bagelen untuk diserahkan sebagai tenaga kerja (barisan kuli panggul) di Keraton Kasunanan Surakarta. Ia memperoleh jabatan tersebut karena menggantikan jabatan sang ayah yang telah pensiun, Raden Ngabei (Ng.) Singowijoyo, seorang bangsawan daerah atau priyayi lokal di wilayah Bagelen yang sering disebut "*kenthol*" (Oteng Suherman. 2013; 6). Selama menjabat sebagai *mantri gladag* Resodiwiryo dikenal sebagai pekerja keras yang selalu menerima segala tugas yang diberikan oleh Sunan dengan tekun dan sangat teliti, sehingga karirnya pun cepat naik melampaui ayahnya, ia pun diangkat sebagai *panewu gladag* (Danusubroto, 2008), jabatan yang setingkat lebih tinggi dari *mantri gladag* sebagai coordinator yang cakupan wilayah kekuasaannya lebih luas. Jika seorang mantri hanya memiliki kekuasaan di level sebuah desa, panewu memiliki wewenang atas tenaga kerja di sejumlah desa.

Selama menjabat sebagai *mantri gladag* hingga menjadi *panewu gladag*, Ng. Resodiwiryo selalu diberi kesempatan untuk mengerjakan tugas-tugas tambahan, seperti mempelajari sistem pengairan, merawat binatang, dan juga pekerjaan-pekerjaan yang sulit lainnya, namun tampaknya Resodiwiryo selalu mengerjakan tugas-tugas yang diberikan oleh Sunan dengan sungguh-sungguh, sehingga hasilnya pun selalu memuaskan, dan Sunan pun sering memberikan hadiah-hadiah yang sangat bernilai bagi Resodiwiryo. Hadiah-hadiah tersebut diberikan sebagai penghargaan atas kecakapannya dan sebagai ucapan terimakasih Sunan atas kesetiaan sang mantri.

Ketika menjalankan tugas-tugas tambahan di keraton tampaknya Resodiwiryo sangat terkesan dan sering memperhatikan bangunan-bangunan dan struktur tata kota Keraton Kasunanan Surakarta, di antaranya yang diperhatikannya adalah alun-alun dan bangunan Masjid Kasunanan Surakarta (Danusubroto, 2008). Keindahan alun-alun dan bangunan Masjid Kasunanan Surakarta tersebut kemudian menginspirasinya untuk menciptakan hal yang sama pada saat ia menjabat sebagai Bupati Purworejo. Hal itu dapat

dilihat pada wujud fisik Masjid Agung yang dibangun di Purworejo yang tampak mirip sekali dengan masjid Agung yang berada di Keraton Surakarta; dengan atap *Tajug Lawangan Mabang Teplok*. Atap bertumpang tiga, pada atap pertama disebut dengan *Panilih*, yang bermakna Syari'ah, atap kedua disebut sebagai *penangkup*, yang artinya tariqah, sedangkan atap ketiga adalah *brunjung*, yang artinya hakikat, juga terdapat mahkota yang bermakna ma'rifat. Seluruh bangunan masjid Agung Purworejo menempati tanah seluas 1,050 meter persegi dengan luas bangunan kurang lebih 8, 25 meter persegi dengan lokasi bangunan masjid yang secara estetis sangat mendukung, karena dikelilingi oleh lanskap yang sangat bagus dan sesuai dengan penamaan Kota Purworejo yang merepresentasikan kota kemakmuran, ia dikelilingi oleh bukit, pegunungan, sawah-sawah dan sungai-sungai. Sebuah panorama yang sangat komplit dan secara fisik sangat menggambarkan zaman kemakmuran.

Apa yang diperhatikan dan dilakukan Resodiwiryo selama di Surakarta terakumulasi menjadi pengetahuan yang membentuk kesadaran-kesadaran baru tentang kekuasaan, tentang laku tirakat dan pengorbanan, dan juga perang. Apa yang dilakukannya adalah bentuk internalisasi dari pengalaman dan pengetahuan yang diperolehnya selama mengabdi yang kemudian diaktualisasikan dalam pilihan-pilihan atas keputusan-keputusan di masa-masa menjelang akhir perang hingga meraih jabatan politik tertingginya sebagai bupati pertama Kota Purworejo. Sejumlah pengalaman dan pengetahuan penting lainnya yang membentuk karakter Ngabei Resodiwiryo sebagai seorang pemenang adalah sebagai berikut:

1. Pengalaman sebagai *mantri gladag* (*mandor gilda* kuli panggul), yaitu tentang bagaimana ia bertugas mengerahkan tenaga kerja manusia yang handal untuk kepentingan keraton Kasunanan Surakarta (Carey, 012;30, 2017;143), adalah pengalaman yang menghasilkan pengetahuan tentang ketelitian dan kerja keras yang di kemudian hari membentuk mental sebagai seorang pemenang. Pada saat itu tenaga kerja dari Bagelen paling diandalkan oleh Keraton Kasunanan Surakarta.

2. Pengalaman tentang bagaimana menjalankan pengabdian, memberikan pelayanan kepada Sunan Surakarta sebagai sang patron bagi sang mantri sebagai kliennya yang setia. Hampir setiap pekerjaan yang diberikan Sunan selalu berhasil dan memuaskan, sehingga Sunan pun selalu memberi tugas-tugas penting sebagai tugas tambahan kepadanya, termasuk pada saat Perang Jawa, ia dipercaya untuk mendampingi Pangeran Kusumoyudo memimpin pasukan pembantu di Bagelen menghadapi pasukan Pangeran Diponegoro. Pengalaman tersebut membentuk mental sang petarung tentang bagaimana mengatasi perasaan menghadapi saudaranya seperguruannya pada saat perang. Seperti dijelaskan oleh Peter Carey bahwa Resodiwiryo dan Diponegoro pernah belajar kepada guru yang sama, yaitu Kiai Taptojani (Taftazani) di Pesantren Mlangi.
3. Pengalaman tentang bagaimana mengatasi masalah pengairan di persawahan sejumlah desa di Boyolali, kawasan kekuasaan Kasunanan Surakarta. Keberhasilannya dalam bidang tersebut memberinya tambahan pengetahuan baru, sebagai seorang *mantri gladag* yang pekerjaannya hanya mengerahkan tenaga kerja kasar, berkembang ke bidang pengetahuan tentang pengelolaan sumber daya alam, khususnya dalam bidang pengelolaan sumber mata air dan distribusi air untuk persawahan. Pengalaman tersebut ia terapkan ketika kemudian menjabat sebagai Bupati Purworejo dengan membuka saluran irigasi "Kedung Putri" di Purworejo.
4. Pengalaman tentang kerasnya persaingan politik di internal keraton. Peristiwa penurunan jabatan yang dilakukan oleh sang patih Surakarta kepadanya, dari posisinya sebagai *Panewu Gladag* kembali ke posisi sebagai *Mantri Gladag*, telah mengantarkannya kepada sebuah keputusan ekstrim, yaitu mengundurkan diri dan memilih untuk menjalani *laku tirakat* yang dikenal dengan istilah *ngluwat* (tapa pendem), yaitu mengubur seluruh tubuhnya seperti penguburan orang yang sudah meninggal, namun diberi lobang untuk mengontrol kondisi si pelaku tirakat oleh sejumlah orang yang diberi

tugas untuk menjaganya selama 40 hari 40 malam. Pada zaman dahulu laku tirakat semacam itu banyak dilakukan oleh orang Jawa, terutama bagi mereka yang memiliki keyakinan dan ketetapan hati untuk mencapai tujuan tertentu. Resodiwiryo termasuk orang yang berhasil menjalani laku tirakat yang berat tersebut demi menemukan ketenangan batin setelah merasa diperlakukan tidak adil oleh atasan yang menghambat karirnya.

2. Memori, Imajinasi, dan Legitimasi Zaman Kemakmuran

Sebagaimana sudah disinggung di bagian pengantar bahwa Masjid Agung Purworejo adalah salah satu dari beberapa mahakarya sang bupati pertama Purworejo yang dibangun sebagai upaya membangun memori dan imajinasi kolektif masyarakat Purworejo untuk mendukung gagasan Kota Purworejo sebagai simbol dari zaman kemakmuran. baik bagi masyarakat yang hidup pada zaman dibangunnya masjid tersebut, maupun bagi masyarakat generasi sesudahnya yang akan menjadi pewaris memori kolektif tersebut. Membangun memori pada masyarakat sangat penting bagi seorang penguasa untuk melegitimasi sebuah kekuasaan, walaupun dalam kenyataan kehidupan sehari-hari mayoritas masyarakat Bagelen tidak mengalami kemakmuran, namun imajinasi tentang kemakmuran terus dibangun agar menjadi memori kultural di masyarakat. Hal itu sangat penting untuk mewariskan memori kepada masyarakat Purworejo di masa depan walaupun sudah berganti generasi.

Masjid Agung Purworejo sendiri selesai dibangun pada tanggal 2 bulan Besar tahun Alip 1762 atau 16 April 1834 M. Didirikan di sebelah barat alun-alun Kota Purworejo menghadap ke arah alun-alun dan pusat pemerintahan, dikelilingi oleh perbukitan yang hijau, yaitu bukit Menoreh di sebelah timur, bukit Geger di sebelah utara dan Gunung Pupur di sebelah Barat, demikian juga memiliki latar belakang Gunung Sumbing, panorama yang tampak indah dipandang mata. Selain itu di sebelah timur juga terdapat dua aliran sungai, yang menghidupi masyarakat Purworejo, yakni Sungai Bogowonto dan Sungai Jali.

Ketika masjid tersebut dibangun masyarakat Bagelen baru saja melewati masa-masa sulit, memori mereka masih dipenuhi dengan kenangan perang, seperti gemuruh suara letusan bom, meriam, dan senjata api yang lain yang memunculkan suara-suara yang mengakibatkan suasana mencekam, demikian pula ingatan tentang peristiwa-peristiwa pembantaian-pembantaian yang mengerikan. Dalam kondisi semacam itu tentu masyarakat memerlukan imajinasi baru tentang keindahan, zaman yang aman tentram dan damai, disertai ketersediaan fasilitas umum yang memadai. Semua sarana tersebut sangat dibutuhkan untuk membangun Bagelen di zaman baru, yang oleh sang bupati dikemas dalam nama baru; Purworejo yang bermakna awal dari kemakmuran. Itulah ingatan atau imaginasi kolektif yang dibangun oleh sang bupati Cokronegoro untuk menumbuhkan harapan masyarakat Purworejo, masyarakat Bagelen di zaman baru, zaman kemakmuran.

Untuk memperkuat memori dan imajinasi masyarakat tentang zaman kemakmuran, kemegahan Masjid Agung saja tampaknya tidak cukup, oleh karena itu sang bupati juga perlu menambahkan aksesoris monumental yang lain. Untuk itu Masjid Agung Purworejo juga dilengkapi dengan Bedug Raksasa atau yang sering disebut sebagai Bedug Kiai Bagelen, karena bahan bakunya adalah kayu jati yang diambil dari hutan Jati yang ada di Bagelen, tepatnya di Desa Bragolan. Bedug Kiai Bagelen adalah bedug terbesar yang pernah ada pada saat itu bahkan hingga dua abad kemudian. Bahan bakunya adalah kayu jati Pendowo, kayu jati yang berumur ratusan tahun (Danusubroto, tt. hlm. 155). Berdasarkan data yang diperoleh dari sumber-sumber lokal, baik yang tertulis maupun yang diperoleh secara lisan, menjelaskan bahwa desainer atau pembuat Bedug tersebut adalah Kiai Yunus Muhammad Irsyad, seorang kiai penghulu yang makamnya berada di Dusun Solotiyang. Nama Kiai Irsyad sendiri sulit ditemukan dalam catatan-catatan arsip kolonial, kisahnya lebih banyak diperoleh dari sumber-sumber lokal, yang di antaranya diperoleh dari salah seorang keturunan Kiai Irsyad yang bernama Raden Yusuf Sholeh Irsyad, ia tinggal di Jalan Yudhodipuran No. 18 Purworejo.

Penulis silsilah tersebut menjelaskan bahwa diri dan keluarganya adalah keturunan dari Tumenggung Gagak Pranolo, penerus trah dari penguasa Dinasti Loano yang mereka sebut sebagai Adipati Anden Loano, keturunan Prabu Munding Pamekas Pajajaran (Yusuf Sholeh, 2016). Dalam cerita lisan Anden Loano disebut sebagai bangswan pelarian dari Kerajaan Pajajaran pasca perang Bubat. Ia menikah dengan Ratna Ayu Marlangen, salah satu pelarian dari kerajaan Majapahit pasca kejayaan Prabu Hayam Wuruk dan Mahapatih Gadjah Mada. Dalam silsilah keluarga Dipodirjan yang ditulisnya nama Kiai Irsyad tercatat sebagai putra dari Tumenggung Dipodirjo, Patih Purworejo yang juga merupakan salah seorang besan Bupati Cokronegoro. Sementara itu dalam catatan Danusubroto nama Kiai Irsyad tercatat sebagai salah seorang menantu Raden Ngabei Prawironegoro, wedana Bragolan yang juga merupakan adik kandung dari Bupati Cokronegoro (Danusubroto, tt;hlm. 156-157)

Kisah tentang proses pembuatan Bedung digambarkan sangat dramatis oleh sejarawan lokal Danusubroto, mantan wartawan Daerah Jawa Tengah di era 70-an. Demikian pula kisah pemindahan Bedug Kiai Bagelen dari tempat pembuatan, yakni di Desa Bragolan hingga ke Masjid Agung yang ada di pusat pemerintahan kota, yang menempuh jarak yang cukup jauh, sekitar 9 km. Menurut penjelasannya proses pemindahan melalui 20 pos dari desa Bragolan hingga Masjid Agung dan memakan waktu 21 hari. Pemindahan dilakukan dengan cara diangkut secara bersama-sama yang melibatkan ratusan orang. Sebagai penghargaan atas jasa tersebut, maka tanah milik Kiai Irsyad yang berada di Dusun Solotiyang dijadikan sebagai Tanah Mutihan atau tanah bebas pajak (Danusubroto, tt, hlm. 160). Dalam catatan silsilah keluarga Dipodirjan ditemukan nama Kiai Irsyad adalah saudara ipar dari Bupati Cokronegoro, karena Cokronegoro sendiri tercatat sebagai salah satu menantu dari Tumenggung Dipodirjo, seorang wedana dari distrik Purworejo, anak dari Tumenggung Surodrono, seorang Demang Loano (Nijhoff, 1905-1914, hlm. 114) Tumenggung Surodrono sendiri adalah anak dari Basah Purwonegoro (nama Asli Tumenggung Gagak Pranolo) penguasa Kadipaten Tanggung, pendukung Pangeran Diponegoro yang dulu ditangkap oleh Cokronegoro pada Desember

1828 (Carey, 2017; hlm.150) bersama 8 orang pengawalnya (Louw dan De Clerck, 1894-1909, IV; 711-715)

Selain merupakan hasil dari reproduksi pengetahuan dari masa lampau Masjid Agung Purworejo juga menjadi salah satu legitimasi kekuasaan sang bupati. Sebagai seorang penguasa baru Bupati Cokronegoro memerlukan legitimasi atas kekuasaan yang baru saja diperolehnya. Oleh karenanya begitu menerima jabatan sebagai bupati pertama Kota Purworejo dari pemerintah Kolonial Hindia Belanda, ia segera menyusun konsep kekuasan barunya dalam gagasan imajinatif tentang zaman kemakmuran yang diwujudkan dalam penamaan kota "Purworejo". Masjid Agung adalah salah satu cara sang bupati untuk melengkapi legitimasi kekuasaan yang telah ia terima dari Pemerintah Kolonial Hindia Belanda yang ia banggakan, dan ia narasikan sebagai kekuasaan yang sangat besar, demikian juga legitimasi dari para leluhur sang ayah ataupun sang ibu. Dalam kata pengantar Serat Babad Kedungkebo sang Bupati menuliskan sebagai berikut:

> *Ing mangke Raden Dipati pilenggah neng Purwareja ingangkat Kumpeni Gedhe Tuwan Besar nagri Olan sarta jinujung drajat leluhur sing rama Ibu jumurung sarta nugraha.* (LOr 2163)

Dari kutipan di atas sang bupati menunjukkan jabatan barunya sebagai kedudukan yang sangat prestisius, karena diangkat oleh Kumpeni, Tuan Besar dari Negeri Belanda, demikian juga didukung oleh para leluhur, Ayahnya, Raden Ngabei Singowijoyo yang keturunan para *Kenthol* (bangswan Bagelen) dari Bragolan dan ibunya yang dianugerahi keutamaan sebagai keturunan Kiai Cokroleksono dari Ngasinan. Masjid Agung Purworejo sendiri dibangun untuk melengkapi legitimasi di atas, sebagai simbol dukungan dari umat Islam yang juga sangat dibutuhkan sang bupati. Masjid Agung Purworejo diresmikan pada tahun 1834, tepatnya 3 tahun setelah pengangkatan Ng. Resodiwiryo sebagai Bupati Purworejo yang pertama dengan gelar R.A.A Cokronegoro pada tahun 1831. Untuk membangun masjid tersebut sang bupati memerlukan bantuan dari relasi-relasi kuasa yang lain sekaligus sebagai bentuk dukungan atau atau kesetiaan dari mereka. Selain melibatkan Kiai irsyad, pembuat bedug Kiai Bagelen dari keluarga Tumenggung Dipodirjo, sang bupati

juga melibatkan keluarga lain sebagai pemberi lahan tanah wakaf untuk membangun masjid.

Terkait siapa pemberi tanah wakaf masjid belum ada data yang kuat, namun kemungkinan besar tanah tersebut diberikan oleh keturunan mantan guru spiritual sang bupati, yaitu Kiai Taftazani (1750-1828). Berdasarkan keterangan dari Profesor Machasin, Guru Besar Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga, yang juga menyebut sebagai salah satu keturunan dari kiai tersebut menjelaskan bahwa tanah tersebut dulunya adalah milik Kiai Taftazani (Machasin, Yogyakarta, 19 Juli 2022). Sementara itu Profesor Peter Carey dalam Kuliah Dosen Tamu di IAIN Salatiga menyebut Kiai Taftazani dahulunya adalah seorang Kiai Pesantren di Mlangi, namun kemudian berpindah ke Surakarta (1806) karena ada perselisihan dengan Patih Danurejo II terkait pengambilalihan tanah pradikan di Mlangi (Carey, 2017; 146) dan juga perselisihannya dengan salah satu penghulu Keraton Yogyakarta asal Sunda yang bernama Muhammad Sapingi (1798-1912) (Carey, 7 April, 2021, ppt, slide 3). Kepindahannya ke Surakarta memungkinkan sang Kiai untuk memiliki relasi yang lebih dekat dengan Bagelen dan Bupati Purworejo, karena yang bersangkutan pernah menjadi guru spiritual sang bupati sebelum pecahnya Perang Jawa, dan juga sebagian Bagelen yang kemudian menjadi Purworejo adalah bagian dari wilayah *mancanegara* Surakarta. Dalam babad otobiografi Pangeran Diponegoro disebutkan bahwa Kiai Taptojani (Taftazani) wafat sebagai seorang "moksa" di Gunung Sirnoboyo di Bagelen menjelang akhir Perang Jawa pada 8 Desember 1829, namun menurut Profesor Machasin kemungkinan makam Kiai Taftazani ada di belakang Masjid Agung Purworejo (Machasin, Yogyakarta, 19 Juli 022).

Bagaimanapun juga bangunan Masjid Agung Purworejo adalah sebuah monumen bersejarah. Selain merepresentasikan kekuasaan ia juga merupakan bagian dari wujud pengabdian, takdir yang diukir oleh anak zaman peralihan dari tatanan era tradisional ke era kolonial yang ditempuh melalui jalan perang yang memakan banyak korban dan menguras banyak biaya. Perang Jawa sebagai peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya zaman baru, telah mengantarkan Kota

Purworejo sebagai kota yang mewariskan dua kesadaran bagi sang pemenang, yakni kekuasaan dan pengabdian. Didirikannya Masjid Agung Purworejo tidak lepas dari dua kesadaran tersebut. Sebagai bagian dari subjek yang ikut memenangkan Perang Jawa R.A.A. Cokronegoro merepresentasikan kesadarannya sebagai penguasa, demikian juga ia sebagai seorang abdi. Jika sebelumnya ia mengabdi kepada Kasunanan Surakarta, kini ia mengabdi kepada pemerintah Kolonial Hindia Belanda yang telah memberinya jabatan baru sebagai Bupati Purworejo.

Laksana seorang raja baru sang bupati adalah subjek kekuasaan yang berkekuatan lebih besar daripada sunan atau sultan yang pada masa itu yang posisi dan kekuasaannya semakin melemah, Namun di sisi lain ia juga tidak dapat melepaskan diri sebagai seorang abdi dalam kehidupan. Kesadaran akan dua hal tersebut menjadikan Cokronegoro sebagai seorang bupati yang memiliki kekuasaan untuk berkarya, membangun imajinasi, menciptakan monumen, dan memproduksi memori kolektif masyarakat tentang Purworejo sebagai kota yang diimajinasikan hidup dalam kemakmuran dan kesejahteraan. Dengan demikian masyarakat Purworejo dapat terlepas dari bayangan memori kolektif buruk di masa perang, mereka diberi harapan tentang kemakmuran, walaupun masih terbatas dalam tataran imaginasi, karena dalam kenyataannya, segera setelah itu mereka memasuki masa yang lebih sulit lagi, yakni masa kebijakan *cultuurstelsel* atau yang lebih dikenal sebagai masa tanam paksa. Alhasil zaman kemakmuran memang hanya sebuah imaginasi, namun hal tersebut cukup membuat masyarakat terhibur dan bersemangat untuk menyambut zaman baru. Itulah pengabdian seorang R.A.A Cokronegoro I, Bupati Purworejo yang pertama yang berhasil membawa masyarakat Purworejo memasuki dunia imaginasi tentang zaman kemakmuran. Sebagai pemenang dari perang jawa Bupati Cokronegoro juga memiliki tanggungjawab dan konsekuensi untuk memberikan pengabdian kepada masyarakat untuk membangun peradaban. Apapun bentuk dan cara yang ditempuh oleh sang pemenang, semua yang dilakukan dan diwariskan kepada masyarakat generasi sesudahnya adalah bentuk

pengabdian kepada sejarah dan kehidupan umat manusia yang harus diberi makna.

C. Kesimpulan

Historiografi Purworejo di era kolonial telah dimulai oleh sang pendiri kota tersebut, yakni Bupati pertama; R.A.A. Cokronegoro I yang memilih nama kota Purworejo sebagai penanda akan datangnya zaman baru, sebuah nama yang dirancang untuk mendukung gagasan imaginatifnya tentang zaman kemakmuran yang akan mengubah kisah lama yang penuh dengan penderitaan, dengan kisah baru yang penuh dengan kebahagiaan. Zaman perang telah usai dan zaman kemakmuran pun segera menjelang, begitulah kira-kira memori dan imajinasi yang ingin dibangun oleh sang bupati pertama Kota Purworejo, R.A.A. Cokronegoro. Pilihan nama Kota Purworejo adalah visi sang bupati untuk membawa masyarakat Bagelen berpindah secara kesadaran mental dari zaman penderitaan menuju zaman kemakmuran.

Misi dari visi zaman kemakmuran di atas diwujudkan dalam bentuk karya-karya artefak monumental, seperti bangunan saluran irigasi, transportasi, institusi pendidikan, dan juga fasilitas keagamaan. Masjid Agung Purworejo adalah salah satu wujud dari misi sang bupati untuk mendukung visi zaman kemakmuran yang coba dihadirkan secara imajinatif melalui karya-karya artefak monumental. Perwujudan arsitektur Masjid Agung Purworejo sendiri merupakan hasil reproduksi pengetahuan dari masa lampau sang bupati ketika meniti karir jabatannya sebagai seorang abdi di Keraton Kasunanan Surakarta. Adapun untuk mewujudkan misi dari visi zaman kemakmuran, ia berupaya untuk menciptakan memori dan imajinasi kolektif masyarakat tentang zaman kemakmuran itu sendiri melalui berbagai infrastruktur bangunan yang salah satunya diwujudkan dalam bentuk Masjid Agung Purworejo. Selebihnya bangunan Masjid Agung juga menjadi media rekonsiliasi pasca perang jawa, antara pendukung Pangeran Diponegoro yang anti kolonial dan pendukung dirinya yang didukung oleh pemerintah Kolonial Hindia Belanda. Pelibatan peran keluarga Kiai Taftazani dan Kiai Irsyad juga memiliki fungsi rekonsiliasi, Kiai Taftazani selain pernah menjadi guru bagi sang

bupati juga pernah menjadi guru Pangeran Diponegoro, sedangkan Kiai Irsyad sebagai pembuat Bedug Pendawa pada dasarnya adalah keturunan dari Tumenggung Gagak Pernolo yang menjadi pendukung Pangeran Diponegoro, namun keturunannya kemudian mendukung kekuasan sang Bupati Cokronegoro. Kedua kiai tersebut menjadi simbol terjadinya rekonsiliasi pasca perang. Mereka pun menjadi bagian dari proses produksi memori kolektif masyarakat tentang imajinasi zaman kemakmuran.

Walaupun peran nama keduanya cukup penting namun nama mereka tidak menjadi bagian dari memori kolektif masyarakat Purworejo yang dibangun sang bupati. Masyarakat Purworejo hanya mengenal kebesaran nama sang bupati sebagai membangun Masjid Agung Purworejo. Bedug Kiai Bagelen atau yang juga dikenal dengan sebutan Bedug Raksasa karena ukurannya yang sangat besar, sangat dikenal oleh masyarakat, namun nama Kiai Irsyad sebagai pembuat bedug tampaknya memang bukan bagian dari memori kolektif yang dibangun sang bupati, bahkan nama Kiai Irsyad pun hampir tidak dikenal oleh masyarakat, demikian pula nama Kiai Taftazani ataupun keluarganya tidak ada dalam memori kolektif masyarakat. Nama kedua kiai tersebut tidak menjadi bagian dari memori yang dibangun oleh sang bupati, sebagai bagian dari yang ikut membangun zaman kemakmuran.

Daftar Pustaka

Arsip Karesidenan Bagelen No. 5/10

Carey, Peter. "Kontestasi Identitas dan Orientasi Keislaman di Indonesia, Berkaca dari sejarah" Makalah ppt, disajikan dalam Kuliah Dosen Tamu Prodi Sejarah Peradaban Islam, IAIN Salatiga pada tanggal 7 April, 2021

Carey, Peter. (2017). *Sisi Lain Diponegoro" Babad Kadung Kebo dan Historiografi Perang Jawa*. Jakarta. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Danusubroto, Atas. S. (2008) S. R.A.A. *Cokronegoro 1 (1831-1857), Pendiri Kabupaten Purworejo.*Gradasi Jogja.

Danusubroto, Atas. S. tt. *Poerworedjo Tempoe Doeloe*. Gradasi Jogja.

Foucault, M. (1980). *Power and knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*. In C. Gordon (Ed.). Brighton: Harvester Press.

Serat Babad Kedung Kebo. Lor. 2163. Naskah mulai ditulis pada 12 Sawal 1770 Saka (14 November 1842 M dan diselesaikan pada 1771 Saka (1843 M), 623 hlm., 50 kanto. Ditulis di Purworejo (Bagelen) atas perintah Raden Adipati Cokronegoro I. Bupati Purworejo (menjabat 1831- 1856) dengan bantuan komandan tentara Diponegoro, Basah Kerto Pengalasan.

Louw dan De Clerck, *De Java Oorlog 1894-1909*, IV; 711-715

Nijhoff, Martinus, *Onderzoek Naar De Mindere Vervaart, Economie Van De Desa, 1904-1914,* hlm. 114.

Shani Rasyid. *Merdeka.com* 15 Januari 2021.

Suherman, Oteng. *Kisah Bedung Raksasa dan Masjid Agung Purworejo. Purworejo*. Penerbit Pustaka Srirono (Seri Babad Bagelen)

Wawancara dengan R. Yusuf Sholeh Irsyad, keturunan dari Kiai Yunus Muhammad Irsyad; pembuat Bedug Pendawa Masjid Agung Darul Muttaqin, Purworejo, tanggal 1 Juni 2021, di Jalan Yudhodipuran No. 18. Purworejo.

Wawancara dengan Prof. Dr. Machasin, M.A., keturunan dari Kiai Taftazani, pemberi tanah wakaf Masjid Agung Darul Muttaqin, Purworejo, pada tanggal 19 Juli 2022 di Sapen, Yogyakarta.

ETNIS *AL-MAWALI* DALAM PERADABAN ISLAM PERIODE KLASIK

(Kajian Terhadap Peran Etnis Persia dan Turki dalam Kemajuan dan Kemunduran Peradaban Islam Masa Daulah Abbasiyah)

Oleh: Nurul Hak

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
nurul.hak@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Sejarah dan peradaban Islam senantiasa melibatkan etnis dalam setiap tahapan kemunculan, perkembangan, kemajuan hingga kemundurannya, baik etnias Arab maupun non Arab (*al-Mawali*). Hal ini dapat dilihat dari keterlibatan dan peran kedua etnis tersebut pada peradaban Islam klasik. Pada masa Daulah Bani Umayyah di Syria etnis Arab berperan penting dalam mempertahankan daulah tersebut, bahkan mereka mendapatkan keistimewaan dengan kebijakan sistem Arabisme yang diterapkannya (Nurul Hak, 2019: 231). Sebaliknya, pada masa Daulah Abbasiyah, peran etnis *al-mawali* sangat signifikan dan berpengaruh (Gibb, 1953: 7).

Namun fakta sejarah juga menunjukkan bahwa peran *al-mawali* pada masa daulah ini tidak hanya memajukan peradaban Islam masa daulah tersebut, tetapi juga menjadi penyebab ke arah kemunduran. Dalam hal ini menarik untuk dikaji bahwa peranan kedua *al- mawali* tersebut mengakibatkan dua kondisi Daulah Abbasiyah yang berbeda dan kontradiktif; kemajuan dan kemunduran. Peran etnis *al-mawali* Persia pada periode pertama telah mendorong daulah ini pada perkembangan dan kemajuannya. Sementara itu, peranan etnis *al- mawali* Turki pada periode kedua daulah ini justru telah mendorong kepada kemundurannya.

Signifikansi kajian ini bukan terletak pada keunikan peran kedua etnis *al-mawali* tersebut yang kontradiktif dalam sejarah dan peradaban Islam. Di samping itu, ia juga penting untuk mengungkap peran kedua etnis tersebut dalam kemajuan dan kemundurannya dan faktor-faktor penyebabnya. Secara lebih spesifik, kajian ini menganalisis peran *al-mawali* Persia dan Turki dalam periode pertama dan kedua dari Daulah Abbasiyah sehingga menimbulkan kemajuan di satu sisi dan kemunduran di sisi lain. Permasalahan inti yang dikaji adalah pertama, mengenai peran sosial-politik dimainkan oleh *al- mawali* Persia dan etnis Turki dalam mendorong ke arah kemajuan dan kemunduran Daulah 'Abbasiyah. Kedua, mengenai faktor-faktor kemajuan dan kemunduran dari peran kedua etnis *al-mawali* di atas.

Secara spesifik, Daulah 'Abbasiyah dalam penelitian ini mencakup masa Daulah Abbasiyah periode pertama, sejak masa Khalifah Abu al-Abbas as-Saffah hingga Khalifah al-Mutawakkil ditandai oleh dominasi *al-mawali* dari Persia (132 H./750 M.–247 H./861 M.). Sedangkan periode kedua akan lebih dibatasi lagi, yaitu dari mulai Khalifah al-Muntashir sampai Khalifah al-Mustakfi (247 H – 334 H./861 M.–945 M.), khalifah ke-22 dari para khalifah Daulah Abbasiyah. Dengan demikian, tidak keseluruhan masa Daulah Abbasiyah dibahas dalam kajian ini. Dari sisi spasial (ruang), kajian ini secara spesifik membahas tentang Daulah Abbasiyah di Baghdad (Irak) ketika *al-mawali* Persia mendominasi dan mengendalikan pemerintahan Daulah Abbasiyah. Selain Baghdad, wilayah Iraq yang lain, yaitu Samarra. Karena pada masa Daulah Abbasiyah dikendalikan oleh *al-mawali* Turki, wilayah kekuasaannya berpusat di Samarra.

Untuk mengkaji peran *al-mawali* Persia dan Turki, selain pendekatan sejarah diakronis kronologis, keberlanjutan (*continuity*) dan perubahan (*change*), juga menggunakan pendekatan sosial-politik (Kuntowijoyo, 2003: 44-45). Oleh karena itu, kajian ini menganggap penting teori strukturalisme fungsional dalam mengelaborasi peran kedua etnis tersebut dalam Daulah Abbasiyah dari sisi sosio-historis dan sosio-politiknya. Dalam strukturalisme fungsional, seperti yang dikembangkan oleh Auguste Comte (1798–1857 M.), Herbet Spencer (1820–1903 M.), dan Emile Durkheim, sebuah masyarakat

dianggap sebagai sebuah satu-kesatuan organisme (Turner, 1978: 21-25), yang memiliki bagian-bagian lapisan sosial yang dibedakan. Semua lapisan masyarakat termasuk etnis memiliki peran dan fungsi sosialnya yang berlainan, sesuai dengan perbedaan status, struktur dan kelasnya. Dalam teori strukturalisme fungsional paling tidak ada tiga komponen yang penting untuk dielaborasi, yaitu struktur sosial politik dalam sebuah bangsa, peran dan fungsi dari masing-masing struktur tersebut, dan relasi sosial.

Struktur sosial secara konseptual memiliki hubungan dengan tindakan sosial, interaksi sosial dan perilaku peran (Kavlan, 1999: 149). Ia berhubungan dengan komunitas dan institusi, bukan individu, yang dapat menentukan dalam peran dan tindakan sosial politik. Pola dan model struktur sosial ini juga secara konseptual dapat diaplikasikan dalam kajian mengenai peran *al-mawali* Persia dan Turki pada pemerintahan Daulah Abbasiyah, baik periode pertama maupun kedua. Dari aspek sosiologis juga dapat dikaji relasi kuasa (struktur) dengan aspek kultur dalam konteks etnis Persia dan Turki. Dalam hal relasi kuasa, kedua etnis *al-mawali* tersebut, memiliki relasi dengan elite kepemimpinan Daulah Abbasiyah, bahkan mereka menjadi bagian dari elite kekuasaan itu sendiri.

B. Pembahasan

1. Daulah Abbasiyah; Asal-Usul, Pendirian dan Para Khalifahnya

Daulah Abbasiyah berasal dari keturunan al-Abbas bin Abdul Muthalib bin Hasyim, paman Rasulullah s.a.w. Kata Abbasiyah adalah nisbah kepada al-Abbas, asal keturunan dan nenek-moyang dari para khalifah Abbasiyah. Nabi Muhammad s.a.w, telah menyampaikan kabar nubuwah, bahwa suatu ketika dari keturunan Bani Abbas akan menerima estafeta kekhalifahan. Kabar nubuwah itu baru terwujud setelah satu abad lebih, yaitu tahun 132 H./750 M., ketika Muhammad bin Abdullah bin Ali bin Abdullah bin Abbas berhasil menumpas Khalifah Muhammad bin Marwan, khalifah terakhir Daulah Bani Umayyah.

Proses pendirian Daulah Abbasiyah disokong oleh varian budaya, etnis, bangsa, dan kelas sosial. Bangsa Arab, yang terdiri dari

beragam klan, seperti klan al-Abbas, klan Arab Selatan dari Yaman (Yamaniyyun), kelompok Syi'ah pendukung Khalifah Ali bin Abu Talib dan klan keluarga Ahl al-Bait, *al-mawali* Persia, termasuk Khurasan, berkoalisi dalam suatu ikatan politik dan gerakan rahasia (Lewis, 1993: 53), sejak berakhirnya pemerintahan Khalifah Umar bin Abdul Aziz (102 H/752 M.). Tujuan utamanya adalah untuk mendirikan rezim baru di bawah klan al-Abbas dan menggantikan rezim Daulah Bani Umayyah.

Menurut Dr. Muh. Fatah Ilyan, gerakan pemberontakan Abbasiyah ini terbagi dalam dua bagian. Pertama, pemberontakan secara rahasia, berlangsung selama lebih kurang 28 tahun, (100 H.–128 H./719-746 M., sejak diangkatnya Abu Muslim al-Khurasani sebagai panglima dalam pemberontakan tersebut. Kedua pemberontakan secara terbuka, berlangsung selama 4 tahun, yaitu sejak Abu Muslim al-Khurasani diangkat menjadi panglima pemberontakan (128 H./746 M.) sampai berdiri Daulah Abbasiyah tahun 132 H./750 M. (Ilyan, t.t., 63).

Gerakan rahasia ini disatukan oleh beragam faktor kesamaan, seperti penentangan terhadap Daulah Bani Umayyah, kalangan etnis Persia yang dipinggirkan secara politik, keyakinan hak kekuasaan kekhilafahan atas dasar hadis Rasulullah s.a.w. mengenai kekhilafahan Islam yang dipimpin oleh keturunan al-Abbas (As-Suyuthi, 156), dan gerakan penentangan dan prinsip penegakan Imamah dari kalangan Syi'ah sebagai bagian dari aksi konflik berkepanjangan.

Muhammad bin Ali merupakan tokoh penggerak pertama keluarga al-Abbas yang melakukan penggalangan massa dan Gerakan rahasia bermula dari Khurasan, Persia. Menurut al-Tabari, ia telah mulai bergerak secara rahasia sejak tahun 107 H. Dari *al-mawali* Persia, khususnya Khurasan, Abu Muslim al-Khurasani merupakan tokoh penting dalam melakukan pergerakan untuk penggulingan Daulah Bani Umayyah dan pendirian Daulah Abbasiyah, yang oleh banyak kalangan disebut sebagai sebuah revolusi.

Para sejarawan awal Islam dan sejarawan yang hadir belakangan pada umumnya mencatat jumlah khalifah Daulah Abbasiyah periode pertama itu sebanyak 10 khalifah. Mereka secara

keseluruhan memerintah hampir dalam kurun waktu satu abad, yakni dari 132 H./750 M. sampai 237 H./846 M.). Mereka adalah Khalifah Abu al-Abbas as-Saffah (132 H. – 136 H./750 M. – 754 M), Khalifah al-Manshur (137 – 158 H./754 – 766 M.), Khalifah al-Mahdi (158 – 166 H./774 – 785 M.), Khalifah al-Hadi (169 – 170 H./785 – 786 M.), Khalifah Harun al-Rashid (170 – 193 H./786 – 808 M.), Khalifah al-Amin (193 – 198 H./808 – 813 M.), Khalifah al-Ma'mun (198 – 218 H./813 – 833 M.), Khalifah al-Mu'tashim (218 – 227 H./833 – 841 H.), Khalifah al-Wathiq (227 – 232 H./841 – 846 M.) dan Khalifah al- Mutawakkil (232 – 247 H./846 – 861 M.) .

Sedangkan para khalifah periode kedua terdiri atas Khalifah al-Muntashir Billah (247 H./861 M.-248 H./862 M.), Khalifah al- Musta'in Billah (248 H. – 251/252 H./866 – 867 M.), Khalifah al- Mu'taz Billah (251 – 255 H./866 – 869 M.), Khalifah al-Muhtadi Billah (255 H./869 M.- 256 H./870 H.), Khalifah al-Mu'tamad 'Alallah (256 – 279 H./869 – 892 M), Khalifah al-Mu'tadhid (279 – 289 H./892– 901 H.), Khalifah al-Muktafi Billah (289 – 295 H./901–907 M.), Khalifah al-Muqtadir (295 – 320 H./907 – 923 M.), Khalifah al-Qahir Billah (320– 322 H./932 – 933 M.), Khalifah ar-Radhi Billah (322– 329 H./933 – 940 M.), Khalifah al-Muttaqi Lillah (329 – 333 H./940 – 944 M.), Khalifah al-Mustakfi Billah (333 – 334 H./944 – 945 M.).

2. Dominasi *al-Mawali* Persia dan Turki Pada Masa Daulah Abbasiyah

Dominasi dan pengaruh *al-mawali* Persia tampak dalam birokrasi pemerintahan Daulah Abbasiyah periode pertama. Menurut Bernard Lewis, etnis Persia mendominasi dalam birokrasi dan administrasi Daulah Abbasiyah dan mengadopsi Kerajaan Sasanian (Persia kuno) (Lewis, 1947: 84). Karena keterlibatan sejarah komunitas *al-mawali* Persia dalam pendirian Daulah Abbasiyah dan faktor rekrutmen birokrat pemerintahannya dari *al-mawali* dari Persia. Pengangkatan al-wazir, Perdana Menteri, dalam struktur pemerintahan Abbasiyah, yang bertanggung-jawab terhadap berjalannya roda pemerintahan, pengelolaan tugas operasional birokrasi pemerintahan

adalah salah-satu buktinya. Seorang khalifah menunjuknya atas dasar kemampuan, pengalaman dan kepercayaan (Lewis, 1947: 89).

Dalam struktur birokrasi pemerintahan, di bawah seorang *al-wazir*, terdapat beberapa departemen setingkat kementerian yang bertugas membantunya dalam urusan pemerintahan. Depertemen itu meliputi *diwan al-Qadhi* (departemen kehakiman), *diwan al-katib* (sekretaris daulah), *diwan al-kharaj* (depeartemen pajak), *diwan al- Qadha, diwan al-hajib* (departemen pengawalan), *diwan al-hars* (Departemen keamanan), *diwan al-barid* (Departemen pos/humas). Administrasi dewan ini pada periode pertama pemerintahan Daulah Abbasiyah didominasi oleh *al-mawali* Persia.

Sementara di tingkat provinsi tugas dan tanggung-jawab operasional itu berada di bawah seorang gubernur. Seorang gubernur juga dipilih dan diangkat oleh seorang khalifah. Pemilihan dan pengangkatannya menjadi wewenang seoarang khalifah, sehingga sering berasal dari kalangan keluarganya, atau berdasarkan pengalaman dan prestasi sebelumnya, termasuk dalam mengerahkan pasukan tentara untuk tujuan perluasan wilayah.

Semenjak Khalifah al-Mu'tashim memerintah (218 H./833 M.) *al-mawali* Turki mulai mendominasi Daulah Abbasiyah. Dia mengandalkan kekuatan dan kekuasaan pemerintahannya pada *al- mawali* Turki untuk memperkuat pasukan militer. Karena Daulah Abbasiyah memiliki wilayah kekuasaan yang sangat luas, sehingga untuk memelihara dan menjaganya diperlukan pasukan militer yang kuat (Ibrahim Hasan, t.t.: 414).

Pembangunan kekuatan militer dengan *al-mawali* Turki dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah ini merupakan kebijakannya yang tergolong baru. Rekrutmen secara *massive* dilakukannya dengan cara mencari, mendatangkan dan merekrut orang-orang Turki dari negara-negara di Asia Tengah, seperti Samarkand dan Farghana (Ushairy, 2011: 249). Mereka direkrut dengan anggaran dana yang besar. Disebutkan dalam berbagai sumber, jumlah mereka mencapai 70 ribu orang di Baghdad (Hasan, t.t.: 182). Sementara itu para pelayan istana al-Mu'tashim dari *al-mawali* Turki mencapai 17 ribu orang, sehingga Baghdad menjadi penuh sesak oleh *al-mawali* Turki.

Indikator lain mengenai dominasi *al-mawali* Turki dapat dibuktikan dengan dibangunnya Kota Samarra sebagai pusat domisili *al-mawali* Turki dan pusat domisili pemerintahan. Ini dilakukan oleh Kahlifah al-Mu'tashim karena banyaknya protes rakyat terhadap rekrutmen besar-besaran *al-mawali* Turki yang telah menimbulkan kecemburuan sosial, kebencian, dan konflik antara bagi bangsa Arab dan *al-mawali* Turki.

3. Kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Politik Daulah Abbasiyah di Bawah Dominasi *al-Mawali* Persia

Kemajuan Daulah Abbasiyah periode pertama ditandai oleh pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan, terutama sejak masa Khalifah al-Mansur memerintah (136 – 158 H./754 – 775 M). Dialah pelopor gerakan penerjemahan pelbagai ilmu pengetahuan dari luar negeri, terutama berkaitan dengan filsafat, ilmu eksak, kesusastraan dan yang lainnya. Dalam kaitan ini, as-Suyuthi dengan mengutip al- Dahabi menyatakan,

> Pada tahun 143 H./761 M. para ilmuwan Islam mulai menyusun hadith, fiqh, tafsir. Maka Ibn Juraih ahli ilmu-ilmu keagamaan itu di Mekkah, Imam Malik Bin Anas (penulis al-Muwatho') menulis hadith di Madinah, Imam al-Auza'i di Shiria (Syam), Ibn Abu Arabah, Himad Bin Salmah dan yang lainnya di Bashrah, Ma'mar di Yaman, Sufyan at-Thauri di Kufah, Ibn Ishaq menyusun kitab al-Maghazi di Baghdad, Imam Abu Hanifah menyusun kitab Fiqih dan pemikiran. Demikian juga ulama yang lain seperti Husyaim, Laith, Ibn al-Hai'ah, Ibn al-Mubarok, Abu Yusuf, Ibn Wahab, sehingga berkembang luas dan banyak sekali penyusunan ilmu pengetahuan dan pembukuannya (As-Suyuthi, t.t.: 261).

Hal yang sama juga dinyatakan Ahmad Amin ketika menjelaskan perkembangan keilmuan di Baghdad, Irak, pada masa awal Daulah Abbasiyah. Menurutnya perkembangan dalam bidang bahasa dan sastra, pemikiran, ilmu pengetahuan yang mencakup ilmu astronomi, matematika, geografi, dan terjemahan buku Persia ke dalam bahasa Arab (Ahmad Amin, 172-179).

Ibn Qutaibah dalam al-Ma'arif juga menyebutkan perkembangan dan kemajuan ilmu-ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu keislaman maupun ilmu-ilmu umum, di Baghdad. Menurutnya, Baghdad menjadi tumpuan utama baik para penuntut ilmu maupun ulama dari pelbagai wilayah dalam dan luar Jazirah Arab. Bahkan Baghdad masa itu bukan hanya pusat keilmuan, tetapi juga menjadi tempat bagi mengadu nasib, mengais rizki dan pusat pelancongan yang dikunjungi oleh pelbagai kaum dan bangsa non 'Arab (Qutaibah, 29).

Tokoh-tokoh orientalis, seperti Margoliouth, H.A.R.Gibb dan yang lainnya (Bostword, 1993: 30), juga mengakui perkembangan pesat dan kemajuan ilmu pengetahuan pada masa Daulah Abbasiyah periode pertama. Menurut Margoliouth, masa Daulah Abbasiyah periode pertama menandai ranumnya ilmu pengetahuan dan kesusastraan (Margoliuoth, 2009: 92-100). Sedangkan Gibb menyatakan sangat sulit menggambarkan dengan kata-kata mengenai perkembangan pesat, kemajuan yang luar biasa dan pencapaian dalam bidang intelektual dan berbagai bidang lainnya pada periode ini (Gibb, 53: 7).

Posisi Baghdad menjadi pusat pemerintahan dan ilmu pengetahuan yang didatangi oleh pelbagai elemen masyarakat. Di samping itu, kebijakan-kebijakan khalifah, keterlibatan dan kecintaannya terhadap keilmuan mendorong terhadap perkembngan tersebut. Hubungan para khalifah Daulah Abbasiyah periode pertama dengan luar negeri, seperti Yunani, Persia, Romawi, dan India memperkuat posisi Baghdad sebagai pusat kebudayaan dan keilmuan.

Dalam penerjemahan buku-buku asing, Khalifah al-Mansur (136–158 H./754–775 M.) mengundang ahli-ahli bahasa dari dalam dan luar negeri untuk menerjemahkan buku-buku asing ke dalam bahasa 'Arab. Sedangkan dalam menghimpunkan karya-karya ulama, Khalifah al-Mansur memerintahkan ulama-ulama sezaman untuk menuliskan karyanya sesuai bidang keahliannya. Dalam ilmu hadis muncul al-Muwata' karya Imam Malik bin Anas, dalam *sirah* muncul *sirah al-nabi* karya Ibn Ishaq dan dalam bidang fikih muncul *al-Kharaj* karya Abu Yusuf. Selain itu, sebilangan ulama menjadi penulis atau pegawai resmi kerajaan, seperti Ibn Ishaq dan al-Waqidi.

Masa Khalifah berikutnya, yaitu masa Khalifah al-Mahdi dan al-Hadi, semangat mengembangkan keilmuan terus berlanjut. Proyek penerjemahan dan pencarian ilmu pegetahuan dari luar negeri untuk kepentingan kebudayaan Islam berkembang meluas, sehingga sang khalifah menjadi bagian dari *agent of change* dalam perkembangan dan kemajuan keilmuan ini (As-Suyuthi, 271).

Kemajuan pesat ilmu pengetahuan terjadi pada masa Khalifah Harun al-Rasyid dan Khalifah al-Ma'mun. Keduanya sangat berjasa dalam memajukan peradaban Islam hingga mencapai masa kejayaannya. Simbol kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban Islam itu ditandai dengan dibangunnya Bait al-Hikmah oleh Khalifah Harun al-Rasyid sebagai perpustakaan terbesar pada masanya. Sedangkan Khalifah al-Ma'mun berhasil menerjemahkan buku-buku Falsafah Greek ke dalam bahasa 'Arab secara besar-besaran dan mengembangkan aliran Mu'tazilah sebagai ideologi resmi pemerintahan (Gutas, 1998: 83).

Politik Daulah Abbasiyah, sebagaimana telah diulas di atas, berbasis masyarakat pluralistik dengan kekuatan dominan *al-mawali* Persia (al-Jahid, t.t.: 192), pada periode pertama pemerintahannya. Dari sisi ini, kebijakan politik Daulah Abbasiyah tampak inklusif, berbeda dengan kebijakan politik Daulah Bani Umayyah sebelumnya yang cenderung ekslusif, dengan mengutamakan bangsa Arab atas *al-mawali*. Selain itu, politik Daulah Abbasiyah secara ideologis berdasarkan platform religius, yang mana seorang khalifah dipersepsikan sebagai *Sulthanullah fi al-Ardi atau Dzillullah fi al- Ardi*.

Sejak masa Khalifah al-Mansur (136 – 158 H./754 - 775 M.), sistem politik yang identik dengan parlemeter telah dikokohkan dengan menempatkan perdana menteri (*al-wazir*), sebagai pelaksana tugas-tugas pemerintahan. Meskipun demikian, seorang khalifah merupakan penguasa tertinggi dan menjadi sentral dalam setiap pengambilan keputusan. Dia adalah khalifah Abbasiyah pertama yang menentukan Ibu Negara di Baghdad sekaligus sebagai pusat pemerintahan (politik) dan ilmu pengetahuan (kebudayaan).

Selain sistem pemerintahan di atas, pembangunan kota Baghdad tahun 148 H./766 M. juga menandai kemajuan politik Abbasiyah periode pertama. Kota Baghdad dibangun persegi empat, dengan pintu masuk yang besar dari arah Barat, Timur, Selatan dan Utara, dan menamainya dengan *Madinah as-Salam* (al-Baghdadi, t.t.: 140). Menurut Kurdi Ali, Khalifah al-Mansur memiliki idealisme, keteguhan hati dalam pengelolaan pemerintahan dan *skill* politiknya bagus, detail dalam pekerjaannya (Kurdi Ali, Vol. 2.t.t.: 199).

Di samping itu, kekuatan dan kemajuan politik Daulah Abbasiyah terletak pada sosok khalifah dan kebijakan-kebijakannya, sebagaimana *skill* dan pengalaman para perdana menteri dalam pemerintahan. Semenjak Khalifah al-Mansur hingga Khalifah Harun al-Rasyid keluarga Barmaki dipilih menjadi perdana menteri. Sebelum keluarga al-Barmaki, Abu Salmah Hafsa bin Sulaiman al- Khallal, merupakan perdana menteri pertama yang diangkat dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah pada masa Khalifah Abu al-Abbas as-Saffah. Kemajuan dan kuatan politik juga tampak dari kemampuan Khalifah al-Mansur dalam menjaga stabilitas pemerintahan, menanggulangi pelbagai gerakan oposisi, khususnya Syi'ah dan Khawarij. (Amin, Vol. 1, t.t.: 42).

Indikator lain dari kemajuan politik masa Daulah Abbasiyah periode pertama adalah kemampuan para khalifah dalam membangun hubungan luar negeri, seperti Yunani, Romawi, Persia, India dan yang lainnya. Hubungan luar negeri ini terutama dilakukan oleh Khalifah Harun al-Rasyid dan Khalifah al-Ma'mun untuk tujuan pengembangan peradaban Islam. Dengan hubungan luar negeri ini, Baghdad dan Irak menjadi wilayah yang banyak dikunjungi oleh pelbagai mancanegara, baik sebagai pusat keilmuan, ekonomi, dan kebudayaan. Pada masa Khalifah Harun al-Rasyid, sebanyak 8000 dokter datang ke Baghdad untuk meniti karir.

4. Peran *al-Mawali* Persia dalam Kemajuan Daulah Abbasiyah

Peran *al-mawali* Persia pada masa Daulah Abbasiyah periode pertama dalam bidang politik dapat dikategorikan dalam dua kategori. Pertama, peran pra berdirinya Daulah Abbasiyah. Kedua,

peran setelah berdirinya Daulah Abbasiyah. Kedua-duanya mengacu kepada kontribusi konstruktif dalam politik, sehingga menyebabkan Daulah Abbasiyah periode pertama mengalami perkembangan dan kemajuan.

Peran pertama berkaitan erat dengan keterlibatan mereka dalam revolusi Abbasiyah yang dilakukan dalam proses penggulingan Daulah Bani Umayyah di Syria dan pendirian Daulah Abbasiyah. Proses keterlibatan mereka berlangsung cukup lama, selama lebih kurang 32 tahun, yaitu sejak tahun 100 H./719 M sampai tahun 132 H./750 M. Dalam pemberontakan ini, mereka pada umumnya adalah masyarakat awam *al-mawali* dari Persia dan Khurasan yang termarginalkan dan kerap mendapatkan perlakuan diskriminatif. Hal ini ditegaskan baik oleh Benard Lewis maupun Wllhausen, sebagaimana dikutip kembali oleh M.A. Shaban,

> *The majority of his (Abu Muslim's) adherents consist of Iranian peasents and of the mawali of the village of Merv, but there were Arabs among them also who mostly accupied leading positions. Bernard Lewis seems to agree to some extent with this opinion: "While his (Abu Muslim's) main appeal wa to the Persian mawali, he also found important upport among the Yamanite Arabs.* (Shaban, 1970: 156).

Peran kedua adalah peran *al-mawali* Persia, termasuk di dalamnya wilayah bagian seperti Khurasan dan Merve, merupakan peran yang lebih real dalam merealisasikan perkembangan pesat dan kemajuan Daulah Abbasiyah selama periode pertama dari pemerintahannya. Sebagai bagian dari aliansi politik yang ikut terlibat aktif selama pemberontakan Abbasiyah, *al-mawali* Persia menjadi bagian penting dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah periode pertama. Peran politik yang mereka emban juga termasuk prestisius, karena para khalifah Abbasiyah menempatkan mereka pada pos-pos struktur elite pemerintahannya.

Selain dalam bidang politik, peran *al-mawali* Persia juga signifikan dalam kebudayaan, termasuk ilmu pengetahuan. Menurut Ibn Khaldun, meskipun peradaban Islam awal dan perkembangannya

berasal dari Jazirah Arab, namun para ilmuwan dan ulamanya banyak yang berasal dari luar Arab, secara khusus *al-mawali* Persia. Hal ini dapat ditelusuri dalam konteks peran *al-mawali* Persia pada masa Daulah Abbasiyah periode pertama. Untuk menelusuri peran *al- mawali* Persia dalam ilmu pengetahuan dapat dibahas melalui karya-karya *al-mawali* Persia yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan para penulisnya.

Sejak ilmu pengetahuan disusun dan dibukukan pada masa Khalifah al-Mansur (136 – 158 H./754 – 776 M.), masyarakat dari non Arab yang telah memeluk agama Islam (*al-mawali*) tidak saja banyak dan berkembang tetapi mendominasi dalam ranah keilmuan, khususnya al-Mawali Persia. Karya-karya *al-mawali* Persia, pada era gerakan penerjemahan buku-buku asing dari luar Arab sejak masa Khalifah al-Mansur hingga masa Khalifah al-Ma'mun, banyak sekali yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Mehdi Nekosten menyebutkan bahwa karya-karya *al-mawali* Persia tersebar dalam berbagai bidang; moral, sejarah, sastra, astronomi dan buku-buku ilmiah yang lainnya (Nekosten, 2003: 36).

Di antara penerjemah terkenal Persia, yang menerjemahkan karya-karya Persia ke dalam bahasa Arab adalah Ibn Muqaffa. Dia menerjemahkan karya penting, *Kalila wa Dimna*, *Khudai Namah* (Sejarah Sasanian), *Ain Namah* (Lembaga Waktu), *al-Yatima*, (moral politik Sasanian), dan buku lainnya tentang *Mazdak* dan *Taj* (politik) dan tentang adab. Selain Ibn Muqaffa, masih banyak lagi penerjemah karya-karya Persia ke dalam bahasa Arab, di antaranya Aban al-Laikhi, Ahmad Bin Tabir Taifur, dan Naubakht. Demikian juga al-Baladuri, Jabal Ibn Salem, Tamimi, al-Farrukhan, Ishaq Bin Yazid, keemuanya berjasa dalam menerjemahkan karya-karya Persia ke dalam bahasa Arab.

Para penulis awal *Sirah al-Nabi,* seperti Ibn Ishaq dan Ibn Hisyam, merupakan *al-mawali* dari Persia. Ibn Ishaq adalah penulis *Sirah al-Nabi* pertama yang tulisannya sampai kepada kita. Ibn Ishaq merupakan seorang ahli hadis, murid Ibn Sihab al-Zuhri, yang sezaman dengan Imam Malik bin Anas penulis kitab al-Muwatta'. Keahliannya dalam bidang hadis dan *Sirah al-Nabi* diakui sendiri oleh

gurunya, Imam az-Zuhri, sehingga dia pun dipanggil oleh Khalifah al-Mansur ke istananya di Baghdad, untuk menuliskan sejarah sejak masa awal hingga masa kekhalifahannya.

Penulis sejarah lainnya, seperti Muhammad Ibn Jarir al- Tabari, penulis kitab *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* atau *Tarikh al- Tabari*, seorang ulama besar abad ke-3 H. juga seorang *al-mawali* dari Tabaristan, salah-satu wilayah di Persia. Dia tidak hanya menulis mengenai sejarah dunia (universal), tetapi juga ahli dalam al-Qur'an dan tafsirnya, Qira'ah, hadis, dan Fiqih. Karya al-Tabari dalam bidang tafsir al-Qur'an merupakan karya tafsir pertama yang lahir dan sampai kepada kita secara lengkap.

Peran kebudayaan *al-mawali* Persia juga dapat ditunjukkan dengan berkembangnya aliran-aliran dalam sejarah sejak masa Daulah Umayyah di Syria. Selain aliran sejarah Madinah, Irak, Syria, dan Yaman, juga terdapat aliran Persia. Kemunculan aliran sejarah Persia ini didorong oleh faktor *syu'ubiyah* (kebangsaan) kaum *al- mawali* Persia, yang di satu sisi disisihkan dan dimarginalkan pada masa Daulah Bani Umayyah. Namun di sisi lain, mereka justru mendapatkan kedudukan tinggi dan *previllage* pada masa Daulah Abbasiyah.

5. Kemunduran Daulah Abbasiyah Periode Kedua di Bawah Dominasi *al-Mawali* Turki

Daulah Abbasiyah periode kedua mulai mengalami kemunduran, khususnya dalam bidang politik pemerintahan dan kebudayaan. Dalam lingkaran istana Daulah Abbasiyah, *al-mawali* Turki menguasai dan mengendalikan kekuasaan. Para khalifah seperti boneka yang dikendalikan dari belakang layar. Ali Ibrahim Hasan menyatakan para khalifah Abbasiyah periode kedua ini ibarat para tawanan perang yang ditawan oleh *al-mawali* Turki. Mereka seolah tidak memiliki kekuasaan dan pengaruh lagi. Indikator kemunduran politik dapat dicermati dari banyaknya perebutan kekuasaan dan pembunuhan para khalifah, perselisihan di dalam istana pemerintahan, dan terpecah-belahnya wilayah kekuasaan Daulah Abbasiyah.

Di dalam istana khalifah, sejak Khalifah al-Mutawakkil berkuasa khususnya, perebutan kekuasaan terjadi saling bergantian.

Al-Mawali Turki sering terlibat dalam perebutan kekuasaan tersebut melalui konspirasi dengan khalifah yang berambisi memerintah, atau melalui rekayasa sesuai kehendak mereka. Pembunuhan demi pembunuhan terhadap para khalifah yang berkuasa terjadi dalam pengawasan dan kontrol *al-mawali* Turki. Khalifah al-Mutawakkil dibunuh atas konspirasi antara al-Mawali Turki dengan al-Muntashir. Ini terjadi karena kekecewaan al-Muntashir atas penunjukkan Khalifah al-Mutawakkil terhadap al-Mu'tazz sebagai putra mahkota penggantinya, padahal menurut ketentuan yang berlaku, al-Muntashir dan al-Muayyadlah yang berhak menjadi penggantinya.

Atas keberhasilan konspirasi ini, al-Muntashir (247 – 248 H./862 – 863 M.) naik tahta menjadi khalifah menggantikan ayahnya, Khalifah al-Mutawakkil. Namun kekhalifahannya hanya berjalan satu tahun saja, dia mati dengan cara diracun atas rekayasa dan konspirasi *al-mawali* Turki dengan dokter pribadinya, Ibn Thoifur. Demikian juga ketika Khalifah al-Musta'in berkuasa (248 – 252 H.) menggantikan khalifah al-Muntashir. Meskipun masa kekuasaannya berlanngsung selama empat tahun, namun masa kekhalifahannya merupakan masa bergulirnya fitnah dan kekacauan. Oleh karena itu, dengan sangat mudah para elite *al-mawali* Turki melengserkannya secara paksa kemudian diasingkan dan akhirnya dibunuh.

Khalifah al-Mu'taz (252 – 255 H./866 – 868 M.) putra al- Mutawakkil menggantikan saudaranya, Khalifah al-Musta'in. Suksesi kepemimpinan ini pun tidak mampu mengembalikan kewibawaan khalifah dan Daulah Abbasiyah. Kekuasaan dan dominasi *al-mawali* Turki semakin kuat dalam istana Daulah Abbasiyah. Maka Khalifah al-Mu'taz pun mendapati nasib yang sama dengan para khalifah sebelumnya, dibunuh oleh elite *al-mawali* Turki secara sadis.

Sejak masa Khalifah al-Mutawakkil memerintah (232 – 247 H./846 – 861 M.), selain Daulah Abbasiyah dikuasai penuh oleh tentara Turki, (Abu Khair, t.t.: 21) keadaan dalam istana Daulah Abbasiyah juga mulai mengalami konflik internal, menyebabkan kekisruhan dan kemunduran dalam politik. Khalifah al-Mutawakkil mengubah pola pergantian putra mahkota dengan cara mengangkat ketiga putranya, yaitu al-Muntashir, al-Mu'taz dan al-Muayyad sebagai penggantinya.

Ketiganya dibait, dinobatkan sebagai para panggantinya, diberikan pembagian kekuasaan di wilayah tertentu yang menjadi tanggung-jawabnya (al-Khudri, t.t.: 501). Akibat pembagian kekuasaan ini, Khalifah al-Muntashir yang merasa kecewa memohon bantuan tentara *al-mawali* Turki. Dengan pertolongan mereka, al-Muntashir dapat dinobatkan menjadi khalifah menggantikan ayahnya (al-Tabari, t.t.: 63-64). Setelah kematian Khalifah al-Muntashir, tentara-tentara Turki tidak mengambil bai'at kepada al-Mu'taz maupun al-Mu'ayyad yang telah dipersiapkan sebagai pengganti berikutnya. Sebaliknya mereka justru membai'at al-Musta'in sebagai pengganti Khalifah al- Muntashir. Para khalifah melakukan konspirasi politik dengan para tentara Turki demi kekuasaan, meskipun yang menjadi korbannya adalah saudaranya sendiri.

Indikator lain mengenai mundurnnya Daulah Abbasiyah dalam politik adalah banyaknya provinsi di beberapa wilayah kekuasaannya yang luas memerdekakan diri, mendirikan kerajaan sendiri. Hal ini menyebabkan kekuatan politis Daulah Abbasiyah menjadi terpecah-belah ke dalam banyak kerajaan kecil. Posisi khalifah yang dikendalikan oleh *al-mawali* Turki, kontrol politik yang lemah, dan luasnya wilayah kekuasaan yang tidak terkontrol menjadi faktor terpecah-belahnya kekuasaan daulah tersebut.

Di antara kerajaan-kerajaan kecil yang memisahkan diri tersebut adalah Kerajaan At-Thahiriyah di Khurasan (Persia) (205 – 259 H./820 – 872 M.) Kerajaan Al-Ya'fariyah, Shan'a (Yaman), 225 – 303/839 – 1002 M., Az-Ziyadiyah, Zabid, 203-412 H./818-1021 M., Kerajaan Az-Zaidiyah, At-Tibriyah, Thabaristan, (255 – 316 H./868 – 929 M.), Kerajaan Thuluniyah, Mesir (254-292 H./868-903 M.), Kerajaan As-Shafariyah, Iran, Herat, Asia Tengah, (254-292 H./868-903 M.), Kerjaan Samaniyah, Asia Tengah (261-390 H./874-1000 M.), Az-Zaidiyah (Bani ar-Rasiy), Sha'dah dan Shan'a, (280-1382 H./893-962 M.), dan Ubaidillah/Fatimiyah, Maghrib dan Mesir (297 – 567 H./909 – 1171 M.).

Selain dalam politik, kemunduran Daulah Abbasiyah periode kedua juga tampak dalam kebudayaan. Sejak masa Khalifah al- Mutawakkil, terdapat fenomena kemunduran Daulah Abbasiyah

dalam bidang kebudayaan, khususnya pemikiran. Dia secara terbuka memproklamirkan pencabutan/pembatalan aliran teologi Mu'tazilah sebagai mazhab negara. Sebaliknya, dia menggantikannya dengan teologi Sunni atau Ahlu as-Sunnah. Sejak saat itu, teologi Mu'tazilah dilarang dan tradisi Sunnah dihidupkan kembali, sehingga kelompok-kelompok tradisonal, seperti para penganut Mazhab Imam Hanbali mendapatkan kesempatan yang baik untuk menyebarluaskan ajarannya. Demikian juga kelompok Sunni, mereka memperoleh momentum yang tepat untuk mengembangkan ajaran-ajarannya.

Perubahan kebijakan ini, dalam konteks kebudayaan, khususnya pemikiran, tentunya menjadi indikator kemunduran. Karena kebebasan berfikir, rasionalisme dan penggunaan akal fikiran, yang menjadi ciri dan karakteristik aliran teologi Mu'tazilah, dilarang untuk disebar-luaskan. Sebaliknya teologi Sunni yang bercirikan ortodoksi, fatalistik dan mengekang kebebasan berfikir, justru dikembangkan. Sebaliknya, aliran tradisional yang disebarluaskan Imam Hanbali dan para pengikutnya, yang cenderung tekstualis justru diberi kebebasan. Indikator ini, sebenarnya memiliki hubungan erat dengan tidak lagi berkembangnya kajian-kajian kefilsafatan dan metode berfikir kritis rasional. Hal ini pada gilirannya menyebabkan masyarakat awam sedikit demi sedikit meninggalkan kajian filsafat, yang pada masa Khalifah al-Ma'mun sangat maju. Dalam konteks inilah masa Daulah Abbasiyah periode kedua mengalami kemunduran dalam bidang pemikiran tersebut.

6. Faktor-Faktor Pendorong Kemajuan Daulah Abbasiyah Periode Pertama Masa Dominasi al-Mawali Persia

Berdasarkan penelusuran sumber sejarah yang ada dan beberapa uraian bahasan sebelumnya, terdapat tiga faktor yang menjadi penyebab kemajuan Daulah Abbasiyah periode pertama di bawah kendali *al-mawali* Persia. Ketiga faktor itu adalah faktor partisipasi dalam proses sejarah, faktor historis bangsa Persia dan faktor wilayah geografis.

Yang dimaksud dengan partisipasi dalam proses sejarah adalah keterlibatan secara pro aktif dan dominan *al-mawali* Persia dalam

proses pendirian Daulah Abbasiyah. Partisipasi ini menimbulkan suatu ikatan politik, mentalitas dan kesadaran bersama, yang dibangun atas kondisi psikologis yang relatif berbeda. Ikatan politik mereka adalah membangun kekuatan politik baru yang berkeadilan dan berkesetaraan, tidak diskriminatif. Sedangkan ikatan mentalitas terbangun atas kesadaran pentingnya tatanan baru yang menjadi harapan bersama *al-mawali* Persia. Secara psikologis mereka tertekan selama puluhan tahun dalam tatanan sosial politik yang cenderung diskriminatif dan menganaktirikannya. Hal ini berbeda dengan keluarga Abbasiyah, yang secara psikologis telah lama mengharapkan kekuasaan itu beralih ke tangan mereka (As-Suyuthi, 13-19).

Dalam proses partisipasi terdapat perasaan senasib dan pengalaman yang menguatkan memori kebersamaan dan kesatuan visi untuk tujuan politik yang sama. Dalam kaitan ini, ikatan senasib muncul, hubungan solidaritas terbangun dalam sistem *partnership* di antara mereka. Dengan keterlibatan dalam pemberontakan dan hubungan *partership* berdasarkan kepentingan dan tujuan yang sama; mengakhiri kekuasaan Daulah Bani Umayyah dan memperoleh kekuasaan, maka *al-mawali* Persia menjadi bagian penting dalam Daulah Abbasiyah dan peradaban Islam.

Hubungan keduanya berlanjut pasca pendirian Daulah Abbasiyah, yang mana *al-mawali* Persia memperoleh keutamaan dan kedudukan politik strategis dalam pemerintahan. Oleh karena itu, pernyataan banyak sejarawan mengenai hilangnya peran bangsa Arab dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah dan menguatnya peran etnis *al-mawali* Persia memiliki relevansi historisnya. Hal ini merupakan suatu konsekuensi dari keterlibatan mereka dan hubungan *partnership* yang telah terbangun sejak lebih dari tiga puluh tahun.

Selain faktor partisipasi, faktor tradisi kebudayaan dan peradaban sejarah Persia kuno juga menjadi penyebab kemajuan Daulah Abbasiyah. Bangsa Persia termasuk bangsa yang memiliki kebesaran sejarah masa lulu, yaitu Kerajaan Sasanian atau Persia Kuno, sehingga mereka memiliki tradisi dan kebudayaan yang tinggi. Kebesaran Kerajaan Sasanian atau Persia Kuno ini berlangsung

ribuan tahun yang lalu dan masih tetap eksis hingga kemunculan dan perkembangan Islam di wilayah Jazirah Arab.

Demikian juga dalam kebudayaan, khususnya pengembangan keilmuan. Pembangunan perpustakaan Baitul Hikmah sebagai perpustakaan dan pusat keilmuan pada masa Khalifah Harun al- Rasyid juga menurut para sejarawan memiliki kaitan historis dengan Perpustakaan Jundi Shapur pada masa Kerajaan Persia di bawah Raja Anushirwan. Disebutkan dalam berbagai sumber sejarah awal Islam bahwa Raja Anushirwan adalah seorang Raja Persia yang sangat mencintai ilmu pengetahuan dan para ilmuwan, sehingga dibangunlah Perpustakaan Jundi Shapur sebagai pusat keilmuan pada masanya. Dalam kaitan ini, Khalifah Harun al-Rasyid terinspirasi dengan kebesaran Jundi Shapur sebagai pusat keilmuan, sehingga Ia tergerak untuk membangun perpustakaan sebagai pusat keilmuan yang sama di Baghdad, Irak.

Faktor geografis Persia dan Baghdad juga menjadi salah-satu faktor penyebab kemajuan peradaban Daulah Abbasiyah. Menurut Braudel, salah-satu syarat peradaban suatu bangsa mesti memiliki wilayah geografis, yang dapat menentukan dinamika bangsa tersebut dalam kancah hubungan dengan pelbagai bangsa lainnya. Baghdad yang dibangun oleh Khalifah al-Mansur pada tahun 145 H./763 M. menempati letak wilayah yang strategis karena diapit oleh dua sungai besar; Sungai Tigris dan Eufrat (Furat), terletak di jalur navigasi yang mudah dilalui oleh pelbagai bangsa dari pelbagai arah penjuru dunia. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Khatib al-Baghdad bahwa Khalifah al-Mansur memilih kota Baghdad sebagai Ibukota pemerintahan, yang sebelumnya ibukota pemerintahan berpindah-pindah tempat dari Hasyimiya, Kufah, Anbar, hingga akhirnya berlabuh di Baghdad.

Baghdad, sebagaimana dinyataka oleh al-Ya'qubi dan dikutip kembali oleh Lewis, merupakan jalur perdagangan dunia melalui sungai, baik dari arah Asia, Afrika, maupun Eropa dapat dengan mudah berlabuh dan singgah di Baghdad (Lewis, 1993 : 86-87). Dari sisi ini, letak geografis Baghdad menguntungkan terhadap pertumbuhan perekonomian dan hubungan antar pelbagai bangsa di dunia. Selain itu, letak geografis Baghdad dari arah barat juga berdekatan atau

bertetangga dengan Persia. Bahkan dulunya, wilayah Baghdad ini pernah menjadi ibukota Kerajaan Sasanian Kuno. Jika dirunut lebih jauh lagi ke belakang, jauh sebelum Kerajaan Sasanian muncul, wilayah di sekitar Sungai Tigris dan Eufrat itu pernah ditempati oleh beberapa peradaban awal dunia, seperti Mesopotamia dan Babylonia.

7. Faktor Penyebab Kemunduran Politik dan Kebudayaan Daulah Abbasiyah Periode Kedua Masa Dominasi al-Mawali Turki

Berbeda dengan *al-mawali* Persia yang telah terlibat sejak pra pendirian Daulah Abbasiyah, *al-mawali* Turki tidak memiliki proses keterlibatan dalam proses pendirian Daulah Abbasiyah. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa kaum *al-mawali* Turki masuk dan menjadi bagian dari elite politik pada Daulah Abbasiyah periode kedua melalui rekruitmen langsung oleh Khalifah al-Mu'tashim dengan pertimbangan untuk lebih memperkuat kekuasaannya. Mereka ditelusuri ke beberapa wilayah di Bukhara, Balkhan dan perbatasan Turki, sebagiannya berasal dari budak-budak yang dijual-belikan di pasar-pasar, untuk dijadikan tentara (militer) pada pemerintahan Daulah Abbasiyah. Proses rekrutmen ini dapat disebut sebagai tindakan politik *top down* yang dilakukan Khalifah al-Mu'tashim, yang salah-satunya terpengaruh karena ibunya seorang juga berkebangsaan Turki. Alasan lainnya sangat boleh jadi karena "kepercayaan" Khalifah al-Mu'tashim terhadap *al-mawali* Turki yang memiliki kekuatan fisik, yang sangat layak untuk menjadi militer dalam pemerintahannya.

Akan tetapi, mereka absen dalam proses pembentukan pemerintahan Abbasiyah, tidak berperan secara historis sebelum pemerintahan Daulah Abbasiyah periode kedua. *Al-Mawali* Turki mulai menjadi kekuatan dalam politik setelah berdirinya pemerintahan Bani Saljuk pada akhir masa klasik dan awal periode pertengahan serta pada masa Daulah Usmaniyah (Turki Usmani) pada periode pertengahan hingga abad modern. Hal ini berbeda jauh dengan fakta historis *al- Mawali* Persia yang teleh eksis dan berkembang menyebarluas dalam pemerintahan dan Daulah Islam sejak masa Daulah Bani Umayyah di Syiria, meskipun posisi dan kedudukan mereka dalam pemerintahan tersebut masih termarjinalkan.

Sebagai sebuah bangsa, Turki juga tidak memiliki jejak historis dalam kemajuan peradaban, baik sebelum kedatangan Islam maupun sesudahnya hingga awal abad pertengahan, dengan munculnya Kerajaan Bani Saljuk dan Daulah Usmaniyah (Turki Usmani). Artinya secara historis, Turki tidak memiliki akar historis sebagai sebuah bangsa yang berperadaban pada masa-masa sebelumnya. Faktor historis ini sangat mempengaruhi terhadap kemunduran peradaban Islam masa Abbasiyah.

C. Kesimpulan

Al-Mawali Persia berperan dalam kemajuan Daulah Abbasiyah periode pertama, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan politik pemerintahan. Peran *al-Mawali* Persia dalam ilmu pengetahuan memiliki hubungan dengan perkembangan dan kemajuan peradaban Islam melalui tradisi ilmu pengetahuan, seperti penerjemahan buku-buku berbahasa asing dalam berbagai bidang keilmuan ke dalam bahasa Arab, penyusunan ilmu-ilmu keislaman, pembangunan Perpustakaan Baitul Hikmah, banyaknya karya-karya ilmuwan (ulama), dan pengembangan aliran teologi Mu'tazilah.

Kemajuan Daulah Abbasiyah dalam politik pemerintahan meliputi pembentukan sistem parlementer di bawah kepemimpinan *al-wazir* (perdana Menteri), pembangunan kota Baghdad sebagai pusat pemerintahan dan peradaban Islam, pembentukan sistem *diwan* (departemen setingkat menteri) dan militer, yang berperan dalam membangun stabilitas politik pemerintahan dan berperannya sistem pemerintahan Abbasiyah.

Berbeda dengan peran *al-mawali* Persia dan beberapa faktor kemajuannya di atas, *al-mawali* Turki pada periode kedua Daulah Abbasiyah mengalami fakta sebaliknya; kemunduran dalam bidang politik dan kebudayaan. Kemunduran dalam bidang politik ditandai oleh penistaan wibawa khalifah dan istana daulah, melalui rekayasa pembunuhan oleh elite *al-mawali* Turki, instabilitas pemerintahan karena suksesi khalifah dikendalikan oleh elite *al-mawali* Turki, konflik internal istana antar khalifah, dan disintegrasi politik akibat banyaknya wilayah provinsi yang memerdekakan diri dari Daulah Abbasiyah.

Kemunduran dalam bidang kebudayaan meliputi pemikiran, yang ditandai oleh penekanan terhadap kebebasan berfikir dan rasionalitas, pemberlakuan aliran Sunni dan pemberangusan aliran Mu'tazilah dalam pemerintahan dan masyarakat awam.

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan Daulah Abbasiyah periode pertama yang dikendalikan *al-mawali* Persia ini mengalami kemajuan. Pertama, faktor partisipasi *al-mawali* Persia sejak pra berdirinya Daulah Abbasiyah. Faktor ini membentuk kaitan terhadap munculnya kesatuan/kebersamaan Arab-Persia di tingkat elite struktur kekuasaan, kesadaran kolektif dan rasa memiliki terhadap Daulah Abbasiyah. Kedua adalah faktor historis Persia sebagai bangsa yang pernah beradaban tinggi pada masa kuno. Faktor ini memberikan pengalaman positif yng signifikan bagi elite *al-Mawali* Persia dalam menjalankan roda pemerintahan Daulah Abbasiyah. Ketiga adalah faktor geografis kota Baghdad sebagai pusat ilmu pengetahuan, peradaban dan pemerintahan di satu sisi dan kedekatannya dengan Persia yang berperadaban tinggi di sisi lain.

Sementara faktor penyebab kemunduran Daulah Abbasiyah periode kedua di bawah kendali *al-mawali* Turki meliputi pertama, tidak adanya relasi kuasa yang mengikat dan menyatukan, akibat ketidakterlibatan mereka dalam proses sejarah pendirian Daulah Abbasiyah. Kedua secara internal terdapat konspirasi antara keluarga istana dan elite *al-mawali* Turki untuk menjatuhkan pemerintah yang berkuasa melalui beragam rekayasa, sehingga sering terjadi suksesi khalifah secara tidak prosedural dan mengakibatkan perpecahan internal. Ketiga adalah faktor historis Turki. Sebagai sebuah bangsa, Turki tidak memiliki akar historis sebagai bangsa berperadaban tinggi, kecuali pada abad pertengahan Islam. Oleh karena itu, dalam mengendalikan pemerintahan Daulah Abbasiyah periode kedua, mereka lebih mementingkan aspek militer dan melakukan peran politik perpecahan internal Abbasiyah.

Daftar Pustaka

Ali, Muhammad Kurdi, *Al-Islam wa al-Hadharah al-Arabiyah*, juz ke-2.

Amin, Ahmad, *Fajrul Islam*.

As'ad Thaliq, *Turath al-Khulafa al-Rasyidin*.

Bosworth, C. E. 1993. *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan.

David Kavlan. 1999. *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Gibb, H.A.R. 1953. *Mohammedanism, An Historical Survey*. Cet. ke-2. London: Oxford University Press.

Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, 'Arabic Culture: The Graeco-'Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd – 4th /8th – 10th centuries*). London & New York: Routledge.

Hasan, Ibrahim Hasan & Ali Ibrahim Hasan. *al-Nidham al-Islamiyyah.* Mesir: Maktabah Nahdhah al-Mishriyyah.

Hasan, Ibrahim. T.t. *Al-Tarikh al-Islami al-'Am,* Mesir: Maktabah Nahdhah.

Ibn Qutaibah, *al-Ma'arif*, ed. *Tarwat 'Akasah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, juz 2.

Ilyan, Muhammad Abdul Fattah. *Qiyam al-Daulah al-Abbasiyah wa Tafasir al-Jadid fi Mu'azaratiha*.

Al-'Iljani, Munir. *'Abqariyah al-Islam fi 'Ushur al-Hukm*. Dar al-Nafais.

Al-Jahid. *Al-Bayan wa al-Tabyin*, juz 3.

Khair, Syafiq Ibrahim Abu. *Al-Harakat as-Siyasiyah wa al-Mazhabiyah fi al-Khalij al-'Arabi min Muntashif al-Qarn al-Thalith ila Nihayah al-Qarni ar-Rabi*, Tesis Cairo University, Jurusan Sejarah dan Peradaban.

Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad*, juz 1.

Al-Khudri, Muh. *Tarikh al-Umam al-Islamiyah*, cet. ke-5. Al-Daulah al-Arabiyah.

Kuntowijoyo. 2003. *Metodologi Sejarah*. Tiara Wacana: Yogyakarta.

Lewis, Bernard. 1947. *The Arabs in History.* London: Oxford University Press.

Al-Mas'udi. *Muruj al-Dahab wa Ma'adin al-Jauhar*, juz 2.

Mehdi Nakosten. 2003. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat: Deskripsi Analisis Abad Keemasan Islam,* Surabaya : Risalah Gusti,.

Al-Mubarkafuri. 2004. A*l-Rahiq al-Makhtum*. Riyad: Dar as-salam li al-Nasyr wa al-Tauzi.

Nurul Hak. 2019. *Daulah Bani Umayyah; Rekayasa Sejarah Daulah Islam Bani Umayyah*. Yogyakarta: Ghosen Publishing.

Shaban, M.A. 1970. *The Abbasid Revolution*, London: Cambridge University Press.

Surur, Jamaludin. *Tarikh al-Hadharah al-Islamiyyah fi Sharq*.

Al-Suyuthi. *Tarikh al-Kulafa*.

Al-Tabari. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, juz 2.

Turner, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory*, Revised edition. Illionis: The Dorsey Press.

Al-Zahabi. *Tazkirah al-Khuffaz*, juz ke-1.

SEKAPUR SIRIH
ISLAMOFOBIA DI PERANCIS DAN JERMAN

Oleh: Sujadi[1]

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

sujadi@uin-suka.ac.id

A. Latar Belakang

Dewan Eropa (Muslim) mendefinisikan Islamophobia sebagai kebencian terhadap Islam atau Muslim dan kecurigaan yang ditujukan pada Islam atau Muslim dalam bentuk kekerasan sehari-hari.[2] Muslim Indonesia di Prancis dan Jerman telah mendirikan berbagai organisasi. Selain Asosiasi Pelajar dan Intelektual Muslim Indonesia (*Associations for Students and Indonesian Muslim Intellectuals*), Pusat Pelayanan dan Informasi Partai Adil Sejahtera (*Centre of Service and Information of Prosperous Justice Party*), cabang khusus dari Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, di Prancis terdapat Komunitas Muslim Indonesia[3] dan Organisasi Agama Islam Lyon (*Lyon Islamic Religious Organizations*) sedangkan di Jerman, dapat ditemukan Pusat Kearifan dan Kebudayaan Indonesia (*Centre of Indonesian Wisdom and Culture*) selain juga Kelompok Indonesia di Berlin dan Frankfurt.

Bagaimanapun juga, Islamofobia telah dilontarkan oleh Persekutuan Nasional Prancis (*French National Rally*, *RN*) dan Partai Alternatif Jerman (*German Alternative fuer Deutschland, AfD*). Pada tahun 2018, Walikota Rachline (RN) melontarkan anti-Muslim, setelah

---

[1] Penulis adalah peneliti yang konsen dengan isu-isu minoritas (terutama di Eropa Barat) dan Islam Indonesia.

[2] APPG, *Islamophobia Defined* (UK: APPG British Muslims, 2017), 93.

[3] Lihat MINA, “Masyarakat Islam Indonesia di Prancis Ikuti Kajian Online Saat Ramadhan”, dalam https://minanews.net/masyarakat-islam-indonesia-di-prancis-ikuti-kajian-online-saat-ramadhan/, diakses pada 6 Okt. 2021.

polemik masjid,[4] bersamaan dengan pernyataan Presiden Emmanuel Macron Prancis) yang melawan Islam separatis pada tahun 2020. Pada bulan Oktober 2020 partai sayap kanan menentang penggunaan kerudung.[5] Sampai pada tahun 2021, "Saya memandang kerudung sebagai baju yang berciri khas Islam," Le Pen menyatakan. Dia juga mengusulkan aturan baru untuk melarang "Ideologi-ideologi Islamis" yang disebut "totaliter dan kejam."[6] Pada bulan Juli di tahun yang sama Le Pen menyatakan bahwa "imigrasi yang terjadi saat ini—khususnya dari negara-negara Islam—merupakan ancaman bagi Prancis".[7] Dia berpendapat bahwa "kemenangan terbesar kita dalam sepuluh tahun terakhir merupakan kemenangan ideologi."[8]

Di Jerman, AfD yang didirikan pada tahun 2012, melontarkan pernyataan pernyataan kritis: "Islam tidak cocok dengan budaya Jerman."[9] Dan menyatakan: "tidak ada tempat untuk Islam di Jerman..."[10] Partai ini menolak pembangunan masjid dan memakai *burqa*[11] di tempat umum. Pada tahun 2016, Petry dari AfD, mengatakan bahwa polisi-polisi Jerman harus memberantas para pengungsi yang datang ke Jerman secara ilegal.[12] Pada tahun 2017 Gauland dari AfD telah mengumumkan untuk menyinggung "invasi orang-orang asing" dan

---

[4] Lihat Cécile Alduy, "France's National Front Is Dead, but Its Politics Are Alive and Well", dalam https://www.thenation.com/article/archive/frances-national-front-dead-politics-alive-well/, diakses pada 6 Okt. 2021.

[5] Lihat A snapshot analysis of anti-Muslim mobilisation in France after terror attacks dalam https://www.visionofhumanity.org/a-snapshot-analysis-of-anti-muslim-mobilisation-in-france-after-terror-attacks/, diakses pada 6 Oct. 2021.

[6] Lihat, AFP, "Riding high in the polls, France's Le Pen proposes hijab ban", dalam https://www.france24.com/en/france/20210130-riding-high-in-the-polls-france-s-far-right-leader-le-pen-proposes-hijab-ban, diakses pada 6 Okt. 2021.

[7] Lihat Michael Ray, National Rally, dalam https://www.britannica.com/topic/National-Rally-France, diakses pada 6 Okt. 2021.

[8] Lihat "France's Le Pen: we will not return to the old National Front" dalam https://www.reuters.com/world/europe/frances-le-pen-we-will-not-return-old-national-front-2021-07-04/, diakses pada 6 Okt. 2021.

[9] Lihat "Partai Kanan AFD Tetapkan Islam Tak Cocok dengan Budaya Jerman", dalam https://www.bbc.com, diakses pada 13 September 2018.

[10] Lihat "Islam does not belong in Germany, 60 % Agree with AFD", dalam https://www.rt.com, diakses pada 13 September 2018.

[11] Lihat "Islam does not belong in Germany, 60 % Agree with AFD", dalam https://www.rt.com, diakses pada 13 September 2018.

[12] "German police should shoot refugees", dalam http://www-independent-co-uk.cdn.ampproject.org/, diakses pada 15 August 2019

sampai saat ini, para pendukungnya berkampanye secara terbuka menentang Islam dan migrasi dan melihat "Islam sebagai alien bagi masyarakat Jerman."[13]

Merujuk pada fakta-fakta di atas, penelitian difokuskan pada pertanyaan-perytanyaan berikut: mengapa Islamophobia RN dan AfD muncul?; dan apa saja deklarasi Islamophobia dari RN dan AfD. Sementara itu, ada dua tujuan dari penelitian ini. Pertama, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan proses pembentukan dan perkembangan RN dan AfD di dua negara. Kedua, penelitian ini untuk mengeksplorasi deklarasi Islamophobia mereka.

Penelitian ini membahas argumentasi munculnya RN dan AfD dan Deklarasi anti Islam mereka. Untuk keperluan ini, penelitian ini menggunakan konsep ummatan wasaṭan, yang berarti mereka yang menjaga sikap sederhana dan keseimbangan dalam keyakinan, moral dan karakter dalam memperlakukan orang lain dan dalam sistem aturan dan pemerintahan sosio-politik.[14] Untuk mendiskusikan fokus penelitian, perlu dipahami tentang keberadaan RN dan AfD secara umum. Hal ini berarti memahami latar belakang mereka melontarkan Islamophobia, dampaknya pada Muslim Indonesia di sana, dan cara mereka dalam meresponsnya. Hal ini menandakan bahwa teori konflik (contohnya, milik Karl Marx dan Ralph Dahredorf) dapat digunakan karena sifat provokatif alami dari deklarasi Islamophobia dan konflik kepentingan diantara dua kelompok: kelompok Muslim dan kelompok Islamophobia di masyarakat Prancis dan Jerman.

B. Pembahasan

Penelitian ini memfokuskan pada sejarah munculnya kedua partai anti Islam di Prancis dan Jerman dan deklarasi-deklarasi anti Islam mereka. Oleh sebab itu, metode historis digunakan dalam penelitian ini. Langkah pertama adalah pendekatan heuristic yang termasuk mencari materi untuk memperoleh sumber-sumber

---

[13] Lihat "German election: How right-wing is nationalist AfD?", dalam https://www.bbc.com/news/world-europe-37274201, diakses pada 15 Agustus 2019.

[14] Mohammad Hashim Kamali, The Middle Path of Moderation in Islam: The Quranic Principle of Wasaṭiyyah, (New York: Oxford University Press, 2015), 11

informasi, lalu diikuti dengan pendekatan critical dalam bentuk penilaian materi atau sumber untuk menaksir nilai buktinya. Langkah terakhir termasuk membuat pernyataan akhir mengenai penemuan heuristic dan critical ini, termasuk mengumpulkan badan data historis dan menyajikannya dalam lingkup kebenaran dan kepentingan objektif (*synthesis and exposition*) (Garraghan, 2003).

Data dikumpulkan melalui langkah-langkah berikut. Awalnya, data dikumpulkan dalam bentuk dokumen tertulis dan tidak tertulis. Dokumen tertulis dikumpulkan dari buletin, slogan, kampanye, buku, dan artikel. Sedangkan dokumen tidak tertulis dikumpulkan dari foto-foto dan demonstrasi RN dan AfD.

Sementara itu, hasil penelitian ditulis dalam bentuk organisasi secara tematik. Susunan organisasi ini bukanlah "sebuah urutan sejarah yang sampai pada kejadian tertentu, namun rajutan kain yang terdiri dari garis-garis terpisah dari perkembangan sejarah yang berasal dari latar belakang topik utama (Benjamin, 1994) – menggunakan pendekatan historis, kejadian-kejadian dalam sejarah tidak ditulis dalam urutan yang sempit, namun berdasarkan kejadian tertentu yang membentuk topik tersebut. Sebagai tambahan dari pendekatan historis, penelitian ini juga akan menggunakan pendekatan konflik sosio-antropologi yang menitikberatkan pada 'kompetisi antara dua kelompok' dalam sumber terbatas (Cury, 2004).

Partai *Alternative for Germany* didirikan pada tahun 2013 oleh mereka yang meragukan adanya *European Union* (Persatuan Eropa). Hembusan AfD dari awal menjadi oposisi terhadap kebijakan memberi bantuan keuangan kepada negara-negara yang berhutang seperti Yunani. Didirikan dan diketuai oleh Bernd Lucke yang kemudian diganti oleh wakil ketuanya, Frauke Petry (2017-2019). Sementara itu, fraksi *far-right*nya diketuai oleh wakil ketua lainnya, Alexander Gauland, yang merupakan lawyer dan journalis dan pernah menjadi anggota partai *Center-right Christian Democrats* (CDU) selama empat puluh tahun. [15]

---

[15] "AfD: What You Need to Know about Germany's Far-Right Party", https://www.dw.com/en/afd-what-you-need-to-know-about-germanys-far-right-party/a-37208199, diakses 1 September 2022.

Selama CDU sebagai penguasa, AfD tidak lagi menjadi partai oposisi terbesar di Parlemen Jerman. Perlu diketahui bahwa AfD sangat sukses di Jerman Timur seperti di Negara Saxony (26%). Partai ini mendukung minoritas ekstrim dan mereka yang tidak puas dengan status quo. Banyak pengamat melihat munculnya AfD sebagai bagian dari tren populis internasional yang mendukung Brexit Referendum dan Donald Trump sebagai Presiden Amerika Serikat. Memang, AfD sering dituduh menggunakan strategi melewati ketabuan social dengan pernyataan tidak lazim.[16] Tentu ini bertentangan dengan apa yang disebutkan oleh Naika Fourutan (2013) yang mengulas pentingnya merevitalisasi integrasi Muslim di Jerman saat ini. Adalah wajar kalau tidak hanya mayoritas Muslim (Turki) yang dalam kehidupan sehari hari di negara tersebut tetapi juga dari minoritas Muslim Indonesia (Ralph Weleker, 2016) terutama yang tergabung dengan Persatuan Pelajar Indonesia (PPI).

AfD dari awal dan seterusnya akan menjadi partai anti imigrasi. Partai ini menolak kebijakan Chancellor Angela Merkel tentang penyambutan para pelarian [politik], terutama dari Dunia Arab – sekitar satu setengah juta tiba di Jerman semenjak 2015. Partai ini juga menginginkan perubahan Konstitusi Jerman yang memberikan hak mendengar dalam kasus mencari suaka [politik] dan akan berusaha mendeportasi mereka, aplikasi para imigran yang ditolak untuk tinggal di Jerman. Selanjutnya, AfD mendukung orang asing yang melakukan criminal untuk dipenjara dan memperlakukan mereka yang berusia duabelas tahun seperti orarang dewasa bila melakukan kejahatan-kejahatan tertentu. AfD menginginkan mengunci perbatasan-perbatasan Eropa. Bahkan pemilihan umum tahun 2021 dikatakan oleh calon pemimpin partai Alice Weidel untuk meraih "*negative immigration*" ke Jerman yang dianggapnya sedang di-islamisasi.[17] Tentu kondisi ini tidak mengakui sejarah keberadaan Muslim di Jerman.

---

[16] "AfD: What You Need to Know about Germany's Far-Right Party", https://www.dw.com/en/afd-what-you-need-to-know-about-germanys-far-right-party/a-37208199, diakses 1 September 2022.

[17] "AfD: What You Need to Know about Germany's Far-Right Party", https://www.dw.com/en/afd-what-you-need-to-know-about-germanys-far-right-party/a-37208199, diakses 1 September 2022.

Disebutkan di dalam *Euro Report* nomor 181 (ICG, 2007) bahwa secara historis dan sosiologis Muslim di Jerman telah berhasil beradaptasi dengan aturan-aturan yang ada dan sukses dalam berintegrasi dengan penduduk setempat jauh sebelum kedatangan para imigran Muslim, terutama dari Turki sebagai kelompok mayoritas Muslim, karena situasi politik dan ekonomi di negerinya pada awal 2000-an.

Walau Bassam Tibi (2008) sudah melangkah jauh dengan menghindari usaha-usaha Islamisasi atau Eropanisasi bagi diaspora Muslim Eropa. Bahkan dia menegaskan pada kebutuhan menjadi Muslim Eropa dari pada menjadi Islamis [Radikalist]. Maka wajar bila muncul seperti disebutkan Miller-Idriss dan Cynthia (2009) bahwa Muslim di sana bangga sebagai bangsa Jerman dan perlunya mengantisipasi bahaya dari deklarasi anti Islam AfD tentang bahaya identitas asing di Jerman. Namun demikian, AfD telah mengadopsi secara eksplisit platform anti-Islam "*Islam is not a part of Germany*" – mengumandangkan anti *dress code* yang menutup seluruh tubuh bagi Muslimah, anti Menara dan Adzan. AfD yang telah memiliki perwakilan di delapan negara bagian telah popular dengan pijakan oposisinya terhadap kebijakan penerimaan pelarian [politik] dari Chancellor Angela Merkel. Ini karena AfD menolak "*ideology of multiculturalism*". Bahkan delegasi partai yang mengusung perlunya dialog dengan Islam dalam berbagai konferensi selalu dicibir.[18]

Berkaitan dengan Perancis, *Rassemblement National* (National Rally, RN), yang sebelumnya dikenal National Front (FN, 1972–2018) dan sebagai Partai Kanan National Perancis didirikan tahun 1972 oleh François Duprat and François Brigneau. Partai ini sering dihubungkan dengan Jean-Marie Le Pen yang memimpinnya dari tahun 1972 hingga 2011. Kemudian anak perempuannya, Marine Le Pen meneruskan kepemimpinan ayahnya pada tahun 2011. Pada bulan Juni 2018, Le Pen mengumumkan bahwa partai itu bernama RN dalam usaha mendukung penuh untuk melawan European Union yang arogan dan lalim. Sebagai hasil, pada tahun 2019, RN dapat mendekati posisi

---

[18] Eszter Zalan, German Populist AfD Adopts Anti-Islam Manifesto, https://www.parlementairemonitor.nl/9353000/1/j9vvij5epmj1ey0/vk3qbowftiv2?ctx=vjrqhlepuswy, diakses 1 September 2022.

Partai Kanan La République En Marche Kanan (LREM) dari Macron. Walau pada tahun 2021, keduanya kalah bersaing dalam pemilihan regional dengan para pendukung Republik Tengah-Kanan.[19] Semenjak tahun 2022, RN bukanlah semata-mata memiliki MPs. Partai harus menunjukkan bahwa ia berguna untuk pemilihnya, tampil professional, dan menghapus anggapan bahwa partai tidak dapat diandalkan.[20]

Perlu diketahui bahwa semenjak awal RN sangat mendukung nationalism Perancis dan mengontrol imigrasi. Bahkan, RN sering dituduh sebagai pendukung xenophobia dan anti-ras Semit. Pada tahun 2011, Marine Le Pen menjaga jarak dari pandangan ekstrem yang sering dikaitkan dengan ayahnya dan FN namun tetap menampilkan tema imigrasi terutama dari negara-negara Islam sebagai ancaman untuk Perancis.[21] Sikap ini lebih keras dari pada yang dikatakan Malco Scalvini (2013: 75-99) bahwa Muslim di Prancis seharusnya dapat beradaptasi dengan nilai-nilai yang dimiliki penduduk setempat sehingga symbol-simbol keagamaan seperti kerudung/jilbab/burqah tidak muncul di ruang publik. Setelah adanya serangan teroris di Paris pada Bulan November 2015 yang mengakibatkan seratus tiga puluh korban jiwa, FN semakin mengukuhkan sentimen anti-Islam. Marine Le Pen menandai bahwa suara Brexit di Inggris tahun 2016 dan terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat membuktikan brand populisme sayap kanan sedang naik daun.[22] Selanjutnya, bulan April 2022, Le Pen mengusulan pelarangan jilbab di semua wilayah public. Bahkan lebih mengejutkan lagi, dia menyatakan bahwa jilbab adalah pakaian ideologis Islamis dan menandai mereka sebagai totalitarian dan pembunuh – satu penanda yang jauh dari kebenaran dan sangat

---

[19] Michael Ray, National Rally: Political Party, France, https://www.britannica.com/topic/National-Rally-France, diakses 31 Agustus 2022.

[20] Alison Hird, Far-Right National Rally Surprises Itself with Record Gain in Parliamnet, https://www.rfi.fr/en/france/20220621-france-s-far-right-national-rally-surprises-itself-with-record-gains-in-parliament-marine-le-pen, diakses 31 Agustus 2022.

[21] Michael Ray, National Rally: Political Party, France, https://www.britannica.com/topic/National-Rally-France, diakses 31 Agustus 2022.

[22] Michael Ray, National Rally: Political Party, France, https://www.britannica.com/topic/National-Rally-France, diakses 31 Agustus 2022.

merusak citra mereka dan ofensif terhadap penduduk Muslim di Perancis.[23]

Sementara itu, dikatakan bahwa Muslim Perancis merasa mereka tidak memiliki perwakilan yang nyata yang peduli akan kebutuhan mereka dan siapapun yang dipilih dalam pemilihan akan meneruskan narasi-narasi Islamofobia yang sudah berlangsung bertahun-tahun. Benih-benih kebencian dan pemecahbelahan umat Islam dikumandangkan setiap tahun dan telah menjadi arena Islamofobia. Para politisi menggunakan Muslim yang melakukan kekerasan sebagai isu strategi pemenangan pemilu. Maka, tidak heran jika Muslim di negara itu tidak mengetahui calon pemimpin yang tidak terlalu merugikan umat Islam dalam satu pemilu bahkan pemilu-pemilu berikutnya.[24] Kondisi ini tentu sulit untuk dapat merealisasikan apa yang dikatakan Irpan Jamil dan Ozi Setiadi dalam POLITEA Jurnal Politik Islam (Vol. 2, No. 2, 2019) yang lebih mendukung usaha-usaha yang dilakukan oleh umat Muslim di Prancis untuk memperlihatkan simbol-simbol Islam. Keberpihakan ini juga didukung oleh CCIF, organisasi anti-Islamophobia.

C. Kesimpulan

Pada dasarnya, Partai RN dan AfD semenjak pendiriannya memfokuskan diri pada kebijakan anti imigran terutama dari belahan dunia Arab. Pijakan ini berimbas pada deklarasi, kampanye, dan orasi-orasinya. Wajarlah, bila mereka tidak bisa melepaskan diri dari pernyataan-pernyataan anti-Islam/anti-Arab. Sebagai konsekuensi, kedua partai itu hingga kini semakin gencar mengeksploitasi jargon-jargon politik yang mendiskreditkan simbol-simbol agama Islam di ruang publik. Memang trend politik populisme akhir-akhir ini sedang naik daun seperti kata Palo Alto and Carmel-by-the sea (Francis Fukuyama, 2018: x).

---

[23] Tasnim Nazeer, French Elections, https://www.middleeastmonitor.com/20220224-french-elections-muslims-in-france-struggle-with-islamophobic-leaders/, diakses 31 Agustus 2022.

[24] Tasnim Nazeer, French Elections, https://www.middleeastmonitor.com/20220224-french-elections-muslims-in-france-struggle-with-islamophobic-leaders/, diakses 31 Agustus 2022.

Daftar Pustaka

Buku, Artikel, dan Laporan

APPG. Islamophobia Defined (UK: APPGBritishMuslims, 2017).

Barsihannoor. "Perkembangan Pemikiran Islam di Perncis", in Adabiyyah Journal

Euro Report no 181. Islam and Identity in Germany. Berlin/Brussels: International Crisis Group, 14 March 2007.

Fourutan, Naika. Identity and (Muslim) Integration in Germany. Washington, D.C.: Migration Policy Institute, 2013.

Jamil, Irpam and Ozi Setiadi. "Politik identitas Muslim di Jerman dan Perancis", in POLITEA Jurnal Politik Islam (Vol. 2, No. 2, 2019).

Kamali, Mohammad Hashim. The Middle Path of Moderation in Islam: The Quranic Principle of Wasaṭiyyah. New York: Oxford University Press, 2015.

Scalvini, Marco. "Muslim Must Embrace Our Values", Thesis, London School of Economics, London, 2013.

Sujadi, Indonesian Muslims in Germany: From YMAE to IWKZe.V. Forthcoming Publication in the End of 2019 by Diva Press, Yogyakarta.

_____. "The Formation of PPME's Religious Identity". In Al-Jami'ah, no 1, Vol. 51, 2013: 82-121.

Weleker, Ralph. Indonesian in Germany – their Enggagement in the Development of Indonesia. Bonn and Escborn: GIZ, 2016.

Wolfreys, Jim. Republic of Islamophobia (New York: Oxford University Press, 2018).

Internet

http://pustakadigital-buyanatsir.blogspot.co.id/2010_05_01_archive.html, accessed 10 September 2018.

"Partai Kanan AFD Tetapkan Islam Tak Cocok dengan Budaya Jerman", at https://www.bbc.com, accessed 13 September 2018.

"Stopping Islamic Immigration is a Matter of Survival," http://www.geertwilders.nl/ accessed 22 August 2018.

"Speech Geert Wilders [in] Berlijn," at http://www.pvv.nl/index.php/component/content/article.html?id=3586:speech-geert-wilders-berlijn accessed 13 September 2018.

"The Far-Right AFD Wants to Protect Germany from Islam. Now, one of Its Politicians Has become a Muslim", at https://www.washingtonpost.com, accessed 13 September 2018.

"MUI Serukan Umat Islam Indonesia Boikot Produk Perancis", at https://www.kompas.com/tren/read/2020/10/31/103300365/mui-serukan-umat-islam-indonesia-boikot-produk-perancis?page=all#page2, accessed 6 Oct. 2021.

"France's National Front Is Dead, but Its Politics Are Alive and Well", at https://www.thenation.com/article/archive/frances-national-front-dead-politics-alive-well/, accessed 6 Oct. 2021.

"A snapshot analysis of anti-Muslim mobilisation in France after terror attacks" at https://www.visionofhumanity.org/a-snapshot-analysis-of-anti-muslim-mobilisation-in-france-after-terror-attacks/, accessed 6 Oct. 2021.

"Riding high in the polls, France's Le Pen proposes hijab ban", at https://www.france24.com/en/france/20210130-riding-high-in-the-polls-france-s-far-right-leader-le-pen-proposes-hijab-ban, accessed 6 Oct. 2021.

"National Rally", at https://www.britannica.com/topic/National-Rally-France, accessed 6 Oct. 2021.

"France's Le Pen: we will not return to the old National Front" at https://www.reuters.com/world/europe/frances-le-pen-we-will-not-return-old-national-front-2021-07-04/, accessed 6 Oct. 2021.

SYAIKH SULAIMAN AR-RASULI
Penjaga Ajaran *Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamâ'ah* di Minangkabau (1908-1970 M)

Oleh: Zuhrotul Latifah

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
zuhrotul.latifah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Awal abad ke-20 M merupakan periode kritis dan dinamis dalam sejarah Islam di Minangkabau. Gerakan pembaharuan yang dimotori kaum ulama muda menimbulkan konflik sosial dengan munculnya berbagai bentuk konflik di tengah masyarakat Minangkabau. Puncak konflik itu adalah pecahnya masyarakat menjadi dua kelompok yaitu kaum muda dan kaum tua. Bagi kaum tua gerakan pembaharuan oleh kaum muda merupakan gangguan terhadap pemahaman agama masyarakat yang telah lama mapan. Selain itu, gerakan pembaharuan juga menjadi ancaman terhadap keharmonisan struktur sosial tradisional yang telah lama menjadi pilar kehidupan masyarakat Minangkabau selama berabad-abad.

Pada perjalanan sejarahnya, ternyata ide-ide pembaharuan yang dilakukan kaum muda tidak semuanya ditolak oleh kaum tua. Langkah kaum muda untuk memodernisasikan sistem pendidikan surau menjadi madrasah ternyata diserap oleh kaum tua. Syaikh Sulaiman ar-Rasuli pada tahun 1926 mengambil langkah untuk memperbaharui sistem pendidikan di surau baru Candung yang sudah didirikannya sejak tahun 1908 M (1327 H) (Alaidin Koto, 2012: 31). Ia sangat kuat dalam membentengi, mempertahankan dan menyebarkan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al- Jamâ'ah* dalam mazhab Syafi"i.

Sulaiman merupakan anak pertama (sulung) dari 2 bersaudara. Ayahnya bernama Angku Mudo Muhammad Rasul merupakan ulama besar Minangkabau di masa itu dan ibunya bernama Siti Buliah. Sulaiman merupakan ulama dan pejuang yang lahir pada 10 Desember 1871 M, bertepatan dengan 1297 H. Tempat kelahirannya di daerah Pakan Kamih, Canduang, kurang lebih 11 km dari Bukittinggi arah ke Payakumbuh. Setelah wafatnya ulama-ulama, seperti Syaikh Muhammad Sa'ad Mungka dan Syaikh Khatib 'Ali, maka dialah yang dituakan di kalangan kaum tua dan yang memimpinnya. Syaikh Sulaiaman sangatlah besar perjuangannya dalam membentengi mazhab Syafi'i dan Ahlussunnah, dalam bidang pendidikan dan juga dalam medan perjuangan kemerdekaan. Dalam wadah ulama-ulama tua Perti, dialah yang menjadi sesepuhnya, di samping ulama-ulama besar lainnya.

Untuk menganalisis perjuangan Syaikh Sulaiman ar-Rasuli ini digunakan pendekatan behavioral, suatu pendekatan yang dikembangkan oleh Robert F. Berkhofer, Jr. dalam bukunya *A Behavioral Approach to Historical Analysis* mengenai behavioralism yaitu suatu pendekatan sejarawan kontemporer terhadap perilaku manusia. Langkah awal untuk menganalisis suatu peristiwa sejarah adalah memahami perilaku manusia dengan pendekatan situasional karena perilaku manusia terjadi dalam situasi-situasi yang memerlukan interpretasi oleh para pelaku. Tugas sejarawan di sini adalah mengkaji situasi pelaku, interpretasi pelaku terhadap situasi dan aksi yang diambil pelaku atas situasi yang ada (Robert F. Berkhofer, Jr, 1971: 63- 67).

Penelitian ini menfokuskan pembahasan pada perjuangan Syaikh Sulaiaman ar-Rasuli dalam menjaga ajaran *Ahl al-Sunnah wa a-Jamaa'ah* di Minangkabau (1908-1970). Perjuangan tokoh ini dibatasi di bidang agama, pendidikan, dan politik, dan untuk melengkapi apa yang melatarbelakangi perjuangan tokoh dikaji juga tentang kondisi keagamaan masyarakat Minangkabau dan riwayat hidup Syaikh Sulaiman ar-Rasuli. Tahun 1908 merupakan batasan awal penelitian karena pada tahun tersebut Syaikh Sulaiman mulai menyelenggarakan

pendidikan di Surau Candung. Tahun 1970 merupakan tahun wafatnya tokoh menjadi batas akhir penelitian.

B. Pembahasan

1. Kondisi Keagamaan Masyarakat

Bukti bahwa Islam sudah masuk di wilayah Minangkabau sejak abad ke-7 M adalah ditemukannya perkampungan Arab muslim di Sumatera Barat pada tahun 674 M. (Alaidin Koto, 2012: 13). Sayangnya belum ditemukan bukti adanya penerimaan penduduk pribumi atas dakwah Islam itu. Ketika itu, pemeluk Islam baru para pedagang pendatang yang sedang mampir di Barus, Sumatra.

Selat Malaka sejak abad ke-7 dan ke-8 M sudah dilewati pedagang-pedagang muslim menuju negara-negara di Asia Timur dan Asia Tenggara. Pada abad-abad itu koloni Arab sudah ada di Sumatera (Uka Tjandrasasmita (ed.), 1977: 3-4) di Sumatra Barat ditemukan perkampungan Arab muslim. Ada banyak pendapat tentang masuknya Islam di Minangkabau yaitu abad ke-7, ke-12, ke-14. Hamka berpendapat, di Kerajaan Pagaruyung raja Islam pertama adalah Raja Alam Alif kira-kira tahun 1600 M. Posisi kerajaan ini jauh di daerah daratan, sehingga raja Pagaruyung yang masuk Islam ini menunjukkan bahwa pada kisaran tahun 1600 M Islam sudah tersebar di wilayah Minangkabau. (Alaidin Koto, 2012: 14)

Gelombang islamisasi di Indonesia berlangsung terus-menerus. Pada abad ke-9 M, di Aceh sudah berdiri kerajaan Peureulak (840-1292), di sekitar Aceh Timur. Pada abad ke-13 M Kesultanan Samudra Pasai juga bediri di Aceh yang berkuasa pada abad ke-13-16 M. Selanjutnya berdiri juga kesultanan yang pengaruhnya lebih luas yaitu Kesultanan Aceh Darussalam yang berkuasa pada abad ke-16 M-awal abad ke-20 /tahun 1903.

Minangkabau sudah lama menjadi Islam, bahkan pernah mengalami kemajuan pesat. Cangking, Ulakan, dan Sumpur Kudus merupakan pusat gerakan kemajuan Islam di sana. Sumpur Kudus sendiri pernah dijuluki "Serambi Makkah Darat", tetapi menjelang abad ke-18 M kondisi ini berubah, Islam di hampir seluruh Minangkabau sangat mundur. Tidak lagi bisa dibedakan mana yang agama, mana

yang syirik, bid'ah. Ketika itu banyak orang mahir dalam sihir, azimat bergantungan di pinggang orang, kadang-kadang guru sebagai penjual azimat, dan kuburan ulama terpandang dijadikan tempat bernazar dan berniat (Hamka, 1982: 70).

Gelombang islamisasi Minangkabau diawali oleh jalur dagang dan tarekat dengan menggunakan surau sebagai sarananya. Pada abad ke-18 M, di Minangkabau ada 3 aliran tarekat yang berkembang: Naqsyabandiyah, Qadiriyah dan Syattariyah. Tarekat-tarekat ini memiliki pengaruh di wilayah-wilayah yang berbeda. Qadiriyah berpengaruh di wilayah pantai dan Agam, Naqsyabandiyah menonjol di Lima Puluh Kota dan Tanah Datar, dan Syattariyah di Kapas dan Mansiangan (Christine Dobbin, 1992: 146).

Menjelang Islam masuk ke Minangkabau, adat yang aslinya animistik, dinamistik, naturalistik dan sudah berakulturasi dengan ajaran Hindu-Buddha sudah menjadi pedoman hidup masyarakat di sana. Selanjutnya muncul pedoman hidup yang baru: Islam yang menuntut kepatuhan penduduk. Sumber adat adalah nenek moyang, sedangkan sumber Islam adalah Allah (Sidi Gazalba, 1974, 11). Meskipun Islam sudah sekian abad masuk di Melayu, ajaran-ajaran yang diamalkan kaum muslimin di sana banyak yang menyimpang dari ajaran Islam yang dibawa Rasulullah. Unsur-unsur lokal yang berkembang sebelumnya tidak serta merta hilang sejalan dengan islamisasi yang terjadi.

Sepanjang abad ke-18 M, surau-surau di Minangkabau melakukan studi tentang hukum Islam. Tokoh besar seperti Syaikh Burhanuddin (murid Abdul Rauf as-Singkili dari Aceh) (Mahmud Yunus, 1979: 18) berjasa besar dalam membawa dan mengajarkan karya-karya gurunya kepada murid-muridnya tentang hukum Islam ini. Studi hukum Islam waktu itu begitu penting untuk membentuk komunitas muslim yang murni. Burhanuddin juga merupakan pembawa dan pengembang Tarekat Syattariyah yang dibawanya dari Aceh (Burhanuddin Daya, 1990: 35).

Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Sumatera Barat awalnya dilakukan oleh kaum Padri. Padri berasal dari bahasa Portugis *padre* berarti bapak yakni yang ditujukan kepada pendeta

(Masria, 2005: 22). Menurut Christine Dobbin, istilah padri berasal dari kata Pedir yakni nama sebuah pelabuhan di pesisir utara Aceh tempat transitnya calon-calon jama'ah haji Indonesia sebelum berangkat ke Mekkah (Dobbin, 1992 :152). Menurut Schrieke, Padri adalah istilah yang dilekatkan kepada golongan ulama atau golongan agama pada awal abad ke-19 di Minangkabau. Dalam literatur tradisional Minangkabau hanya terdapat istilah kaum putih dan kaum hitam (Schiereke, 1973: 12). Istilah kaum putih adalah sebutan yang digunakan untuk kaum agama, sedangkan kaum hitam digunakan untuk menyebut kaum adat. Istilah Padri dalam tulisan ini mengikuti pendapat Schrieke.

Dalam persoalan agama, para ulama, tuanku, imam, dan khatib memasuki tasawuf dan tarekat, sehingga masyarakat pun mengikutinya. Sebagian dari mereka ada yang masuk ke Tarekat Syattariyah yang berpusat di Ulakan dan Pariaman dan sebagian masuk ke Tarekat Naqsyabandiyah yang berpusat di Cangking, Ampat Angkek. Kedua kelompok ini saling mengagung-agungkan kesucian kelompoknya sehingga permusuhan tidak bisa dihindarkan (Schiereke, 1973: 12).

Pada dekade awal abad ke-20 sejarah Islam Minangkabau sangat dinamis. Pada saat itu di sana muncul gerakan pembaharuan yang dipelopori kaum muda yang memunculkan konflik sosial, tetapi juga menumbuhkan semangat keilmuan yang dibuktikan dengan menjamurnya buku-buku dan jurnal keagamaan dari kalangan kaum muda maupun kaum tua. Dengan kata lain "Perang" kaum tua dan kaum muda di Minangkabau lebih banyak mendatangkan manfaat daripada madharat karena di kemudian hari melahirkan era modern Islam di Minangkabau. Di antara hikmah dari "perang" itu adalah berkembangnya kajian ilmiah keislaman baik di kalangan kaum muda maupun kaum tua (Alaidin Koto, 2012: 212-213).

Gerakan pembaharuan Islam di Minangkabau pada awalnya merupakan reaksi terhadap adanya penyimpangan dalam pemahaman dan pengamalan Islam di kalangan ummatnya. Menurut kaum muda, penyimpangan ini disebabkan karena begitu kuatnya otoritas keagamaan yang dipegang oleh ulama, sehingga ummat hanya bisa *taqlid* kepadanya (Zaim Rais, 2002: 32). Corak keberagamaan seperti

itu menurut mereka akan menyebabkan terabaikannya perhatian tentang apakah pemahaman dan pengamalan keagamaan itu sesuai dengan al Qur'an dan Sunnah Nabi. Selain itu, dengan corak keberagamaan semacam itu ummat tidak akan dapat menfungsikan Islam sebagai pendorong untuk kemajuan (Zaim Rais, 2002: 32). Kondisi keberagamaan yang demikian itu telah mendorong kaum muda untuk mengadakan pembaharuan Islam melalui ijtihad dengan merujuk langsung pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Gerakan pembaharuan kaum muda memunculkan konflik di masyarakat yang berakibat masyarakat Minangkabau terpecah menjadi dua kelompok yaitu kaum tua dan kaum muda. Menurut kaum tua, pembaharuan Islam oleh kaum muda merupakan gangguan terhadap pemahaman agama masyarakat yang telah mapan dan juga menjadi ancaman bagi keharmonisan struktur sosial tradisional yang menjadi pilar kehidupan masyarakat Minangkabau. Di antara kaum tua yang selalu berusaha mempertahankan dan mengembangkan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam Mazhab Syafi'i adalah Syaikh Sulaiman ar-Rasuli.

2. Riwayat Hidup Syaikh Sulaiman ar-Rasuli

a. Kelahiran dan Latar Belakang Keluarga

Sulaiman ar-Rasuli al-Minangkabawi lahir di Candung, Sumatera Barat pada tahun 1287 H/bertepatan dengan hari Ahad malam Senin tanggal 10 Desember 1871 M di Surau Pakan Kamis, Nagari Canduang Koto Laweh, Kabupaten Agam, sekitar 10 km sebelah timur Bukittinggi, Sumatera Barat (Elvira Nisa, Anny Wahyuni, Budi Purnom, 2019: 104). Ia wafat pada tanggal 29 Jumadil Awal 1390 H/1 Agustus 1970 M (Badiatur Roziqin, 2009: 330). Ibunya bernama Siti Buliah, dari suku Caniago, seorang perempuan yang taat beragama. Ayahnya bernama Syaikh Muhammad Rasul, seorang ulama terkemuka yang digelari dengan Angku Mudo Pakan Kamis. Kakek dari ayahnya juga seorang ulama yang berpengaruh di kampungnya, yaitu Tuanku Nan Pahit. Jadi, Syaikh Sulaiman lahir dari keluarga yang taat beragama dan pendidik di tengah-tengah masyarakatnya.

Ia adalah seorang tokoh ulama dari golongan Kaum Tua yang gigih mempertahankan mazhab Syafi'i.

Nama asli Syaikh Sulaiman adalah Sulaiman bin Rasul, tetapi ia lebih dikenal sebagai Sulaiman ar-Rasuli, murid-muridnya memanggil dengan sebutan Maulana Syaikh Sulaiman ar Rasuli (*Ensiklopedi Islam* jilid 4: 2001: 290). Ia juga dikenal dengan sebutan Inyik Candung karena berasal dari Candung, sebelah timur Bukittinggi, Sumatera Barat kurang lebih berjarak 10 km. Ayah Sulaiman bernama Angku Mudo Muhammad Rasul, seorang ulama di daerah Candung. Sulaiman al-Rasuli di masa kecil telah memiliki karakter *leadership* (kepemimpinan) dan konstruktor (jiwa pembangun). Dalam kehidupannya, ia terbiasa bersahabat, bermasyarakat dengan sesama masyarakat yang semasa dengannya. Karakternya tegas, sopan, dan memiliki moral yang luhur. Pada hari Sabtu, tanggal 28 Rabi'ul Akhir 1390 H/1 Agustus 1970, Syaikh Sulaiman ar-Rasuli wafat dalam usia 99 tahun.

Tahun 1975 Gubernur Sumatera Barat menganugerahkan piagam penghargaan sebagai "Ulama Pendidik" yang diserahkan kepada ahli waris Syaikh Sulaiman. Ia juga pernah menerima penghargaan "Bintang Perak" dari Pemerintah Belanda dan "Bintang Sakura" dari Pemerintah Jepang. Ulama besar Minangkabau ini ditetapkan pemerintah sebagai salah seorang Perintis Kemerdekaan pada tahun 1969. Menjelang wafatnya, banyak pesan berharga yang disampaikan Syaikh Sulaiman pada keluarga dan murid-muridnya. Salah satunya dirumuskan dalam kalimat "Teroeskan Membina Tarbijah Islamijah Ini Sesoeai dengan Peladjaran yang Koe Berikan", dan rumusan pesan itu kini terukir di atas pusaranya (Majalah *Langitan* edisi 54)

b. Masa Pendidikan

Di masa belianya, Sulaiman kecil belajar di lingkungan tempat tinggalnya. Ia mengawali belajar kepada ayahnya sendiri yaitu Angku Mudo Muhammad Rasul. Selanjutnya ia belajar di pesantren Tuanku Sami' Ilmiyah di Desa Baso, tidak jauh dari desanya. Setelah itu ia belajar kepada Syeikh Muhammad Thaib Umar di daerah

Sungayang. Pada masa itu masyarakat Minang masih menggunakan sistem pengajian surau atau sistem salafiyah sebagai sarana transfer pengetahuan keagamaan. Di samping itu, ia juga belajar kepada ulama terkenal yaitu Syaikh Yahya al Khalidi di Magek Bukittinggi (Majalah *Langitan* edisi 54). Ia belajar al-Qur'an dan qiraat kepada Syaikh Abdurrahman al Khalidi. Setelah menamatkan al-Qur'an, ia kemudian belajar ilmu alat kepada Syaikh Tuanku Sami' di Biaro tahun 1883-1884 M/1309-1310 H, melanjutkan ke Sungayang bersama guru tuanya Tuanku Qadhi Salo. Ulama yang dituju di Sungayang ialah Tuan Syaikh yang dimasyhurkan dengan Tuanku Kolok (nenek dari Prof. Mahmud Yunus), alim fikih terutama dalam ilmu faraid di Sungayang pada tahun 1885-1886 M/1310-1311 H. Pada tahun yang sama ia kembali belajar kepada Tuanku Sami' yang baru kembali dari Makkah pada tahun 1886 M/1311 H.

Setelah Tuanku Kolok wafat, Syaikh Sulaiman melanjutkan pelajarannya kepada Tuan Syaikh Abdussalam Banuhampu. Selang beberapa lama, ia pindah ke Sungai Dareh Situjuah Payakumbuh. Tahun 1890 adalah awal perkenalannya dengan Yang Mulia Angku Haji Abbas Khadi Landrat Ford de Cock yang pada tahun 1926 membantu proses pembangunan Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) Candung. Selama tujuh tahun, Sulaiman al-Rasuli belajar di Halaban dengan Syeikh Abdullah Halaban pada tahun 1890-1896 M/1315-1321 H, untuk mendalami berbagai disiplin ilmu, yaitu: Ilmu-ilmu tata bahasa Arab (ilmu nahwu, saraf, mantik, balagah), usul fikih, fikih, tafsir, tasawuf, dan tauhid. Pada masa ini, ia telah menjabat sebagai guru tuo (tutor) yang mewakili sang Syeikh pada saat-saat tertentu, bahkan ia sampai diambil menantu oleh Tuan Syaikh tersebut. Pada tahun 1896 M/1321 H akhir, ia kembali ke tanah kelahirannya dengan membawa beberapa orang murid sebagai modal. Oleh karena ilmu yang telah memadai, ia disuruh pulang oleh Tuan Syaikh Abdullah untuk mengembangkan ilmu yang telah didapat di kampung halamannya, Candung. Ia mengajar di kampungnya kurang lebih selama 7 tahun, kemudian berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji pada tahun 1903 dan menambah ilmu pengetahuan (*Ensiklopedi Islam* jilid 4, 2001: 290)

Ketika tinggal di Mekah, ia belajar kepada Syeikh Ahmad Khatib Abdul Lathif al-Minangkabawi (wafat 1334 H / 1916M) (K.H Sirajuddin Abbas , 1991: 194), ia kepada para ulama lain seperti: Syeikh Wan Ali Abdur Rahman al-Kalantani, Syeikh Muhammad Ismail al-Fathani, Syeikh Muhammad Zain al-Fathani, Syeikh Ali Kutan al-Kelantani, Syeikh Mukhtar al-Tharid, Syeikh Nawawi al-Bantani, Sayyid Umar Bajened dan Syeikh Sayyid Abbas al-Yamani. http://bahrusshofa.blogspot.com/2006/09/syaikh-sulaiman-ar-rasuli.html,2007). Vak keilmuan yang dipelajarinya di Mekah mencakup ilmu 'Arabiyah (ilmu alat), fikih, tafsir, hadis, tasawuf, dan lainnya.

Setelah tiga setengah tahun belajar, pada tahun 1907 ia pulang ke kampung halaman, dan mulai mengembangkan ilmunya. Sebelum berdiri Madrasah Tarbiyah Islamiyah dan madrasah-madrasah lainnya, di Minangkabau sudah terdapat lembaga-lembaga pendidikan Islam yang umumnya memakai sistem halakah di surau-surau. Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) yang didirikan mendapatkan sambutan positif dari masyarakat. Murid-muridnya banyak berdatangan dari berbagai daerah, seperti Padang, Riau, Jambi, Bengkulu, Tapanuli, dan Aceh dan bahkan ada yang datang dari Malaysia (Badiatur Roziqin dkk, 2009: 331). Sulaiman ar-Rasuli mengubah sistem pendidikan surau dengan metode halakah yang telah melekat pada masyarakat menjadi sistem pendidikan madrasah dengan kelas-kelas tertentu. Pengajian sistem pondok berubah menjadi sistem sekolah; yaitu duduk di bangku pada tahun 1928 dan menggunakan sistem kelas, tetapi kitab-kitab yang diajarkan tidak pernah diubah sampai saat ini, baik kitab-kitab akidah, tasawuf maupun fikih.

Di lembaganya ini Syaikh Sulaiman mulai memberikan pendidikan dan pengajaran faham *Ahl al-Sunnah* dan mazhab Syafi'i. Ia sangat mantab dalam mengajarkan faham ini, sehingga untuk memantabkan pengamalan mazhab Syafi'i ini Syaikh Sulaiman kepada santri-santrinya yang lulus mendapatkan ijazah yang di dalamnya tertulis bahwa pemegang ijazah harus berfatwa dengan menggunakan pendapat mazhab Syafi'i dan tidak boleh mengambil pendapat selainnya. (*Ensiklopedi Islam*, 2001: 290) Di dalam ijazah itu juga

dicantumkan pernyataan bahwa ia tidak rela jika murid-muridnya berfatwa atau menganut mazhab di luar Mazhab Syafi'i.

Kedalaman dan keluasan ilmu Syaikh Sulaiman sudah tidak terbantahkan, ia menulis beberapa karya yang banyak dipelajari oleh para pelajar muslim, di Minangkabau, Sumatera dan beberapa kawasan nusantara lainnya. Karya tulis Syaikh Sulaiman mencakup 3 bidang yaitu bidang akidah, syari'ah dan akhlak. Karyanya di bidang aqidah adalah *al-Aqwālu al-Mardhīyah, Jawāhir al-Kalāmiyah, Tablīgh al- Amānāt*. Karyanya di bidang syari'ah adalah *Kitab Pedoman Puasa*, dan di bidang akhlak adalah *Dawa'ul Qulub, Enam Risalah* dan sebagainya. Selain itu Syaikh Sulaiman juga menulis tentang adat dan budaya Minangkabau yang ia kombinasikan dengan syari'at Islam. Karyanya tentang hal ini *Asal Pangkat Penghulu dan Pendiriannya* dan *Pertalian Adat dan Syarak yang Terpakai di Alam Minangkabau Lareh nan Duo Luhak nan Tigo*, *Pedoman Hidoep di Alam Minangkabau (Nasehat Siti Boediman) Menoeroet Garisan Adat dan Sjara'* (Muhammad Kosim, 2014: 248).

Syaikh Sulaiman juga dipercayai oleh masyarakat Minang sebagai penggagas landasan kemasyarakatan islami di Sumatera Barat dalam adagium *"adat bersendikan Syara', Syara' bersendikan kitabullah"*. Dalam dakwahnya ia selalu berusaha untuk mempertemukan adat dengan agama. Adat yang dijaga dan dipelihara tidak boleh bertentangan dengan agama, kalau ada yang bertentangan, maka adat itu harus diisi dengan nilai-nikai Islam (Asril, 2021: 52). Ia juga mensosialisasikan ungkapan "*Adat Bapaneh Syarak Balindung*" yang berarti bahwa adat di Minagkabaudi ibaratkan sebagai tubuh dan agama diibaratkan jiwa di dalam tubuh (Asril, 2021:43).

3. Kontribusi Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli di Minangkabau

Berikut ini merupakan kontribusi Syaikh Sulaiman dalam memajukan Islam di Minangkabau.

a. Bidang Agama

Upaya pembaharuan Islam oleh kaum muda pada kenyataannya menimbulkan berbagai konflik di masyarakat, sebagai puncaknya masyarakat Minangkabau terpecah menjadi dua kelompok yaitu

kaum tua dan kaum muda. Bagi masyarakat Minangkabau, Islam bukan hanya sekedar agama dan sumber identitas tetapi merupakan salah satu pilar yang membentuk struktur sosial di samping adat. (*Ensiklopedi Islam*, 2001: 290). Bagi kaum tua, gerakan pembaharuan Islam oleh kaum muda merupakan gangguan terhadap pemahaman agama masyarakat yang telah mapan dan juga menjadi ancaman bagi keharmonisan struktur sosial tradisional yang menjadi pilar kehidupan masyarakat Minangkabau.

Bagi masyarakat Minangkabau, adat itu mencakup aspek kehidupan yang luas karena meliputi semua aspek struktur sosial yang kemudian menjadi dasar terbentuknya sistem nilai yang dianut oleh masyarakat. (Taufik Abdullah, 1966; 1). Fungsi adat sebagai pola perilaku, sehingga adat merumuskan corak masyarakat yang akan dibentuk dan aturan-aturan yang diperlukan. Dalam hal ini, corak masyarakat yang ingin diwujudkan adalah masyarakat yang harmonis, damai, dan sejahtera sehingga aturan-aturan atau moral sangat penting di sini. Harus diakui bahwa adat Minangkabau ini sudah ada jauh sebelum Islam datang, secara perlahan setelah Islam datang antara keduanya kemudian menyatu dan menjadi landasan idiologis masyarakat Minangkabau (Dody, 2002: 34).

Menurut Tambo dan undang-undang Minangkabau bahwa Datuk Katumanggungan dan Datuk Parapatih Nan Sabatang adalah leluhur orang Minangkabau yang telah menyusun adat untuk menjadi pegangan dirinya dan keturunannya. Datuk Katumanggunan adalah putra Indo Jati, keturunan raja-raja yang telah berhasil menyusun adat Laras Koto Piliang, sedangkan Datuk Parapatih Nan Sabatang putra seorang ahli siasat (Cantri Bilang Pandai) menyusun adat Laras Bodi Caniago (Tasrif Ali Umar, 1978: 34). Pada awal kedatangan Islam, keterkaitan adat dengan Islam sendiri dirumuskan dengan ungkapan "*adat basandi syara', syara' basandi adat*", kemudian dengan semakin besarnya pengaruh Islam di sana maka ungkapan itu berubah menjadi "*adat basandi syara', syara' basandi kitabullah*". Ungkapan ini memberikan gambaran bahwa Islam memang diterima sebagai landasan adat di Minangkabau karena islamisasi di sana tidak melibatkan kekuatan politik tetapi proses budaya dengan cara budaya

yang ada diberi makna dan legitimasi dengan budaya baru (L. Berger, 1967: 42).

Islamisasi Minangkabau yang terbentuk melalui proses akulturasi budaya ini menjadi faktor penyebab berlangsungnya islamisasi ini secara damai, tidak menimbulkan konflik sosial di masyarakat. Hal ini bisa difahami karena pada awal perkembangan Islam di Minangkabau yang paling berpengaruh adalah tarekat yang lebih mementingkan ketundukan hati daripada dimensi eksternal keberagamaan seseorang (Dody, 2002: 34). Inilah yang menyebabkan unsur-unsur pra Islam masih mempengaruhi keberagamaan masyarakat Minangkabau dan mendorong kaum muda untuk mengadakan pembaharuan Islam di sana dan selanjutnya memunculkan reaksi dari kaum tua.

Kaum tua adalah kaum yang di bidang akidah mengikatkan diri pada faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan dalam bidang ibadah mengikuti mazhab Syafi'i. Mereka juga berusaha mempertahankan ajaran tarekat yang dipandang mu'tabarah (Alaidin, 2012: 27). Kaum muda adalah kaum yang menganjurkan umat untuk berijtihad dan langsung mengambil hukum dari al-Qur'an dan Hadis. Ada beberapa alasan kaum tua terpanggil untuk mempertahankan dan membentengi faham keagamaannya yaitu:

1. Islam yang masuk ke Indonesia adalah Islam menurut mazhab Syafi'i dalam *i'tiqâd Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan telah berurat berakar di seluruh umat dan masyarakat Indonesia.
2. Mazhab Syafi'i adalah benar dan diakui kebenarannya oleh dunia Islam.
3. Berpindah dari mazhab Syafi'i yang telah benar kepada mazhab yang lain akan mengakibatkan perpecahan dan kekacauan di tengah masyarakat terutama pada orang awam.
4. Tetap dalam mazhab Syafi'i berarti memelihara dan mempertahankan persatuan dan kesatuan bangsa serta keutuhan ukhuwah islamiyah (Alaidin, 2012: 27).

Kaum tua berupaya mempertahankan dan mengembangkan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan mazhab Syafi'i di Minangkabau adalah untuk membendung arus modernisasi yang

menganjurkan umat Islam untuk berijtihad dan langsung mengambil hukum dari al- Qur'an dan Hadis tanpa mempergunakan pendapat-pendapat ulama ahli. Menurutnya, gerakan ini berbahaya karena sekarang ini tidak ada ulama yang memenuhi syarat untuk berijtihad seperti disyaratkan dalam ilmu ushul fikih. Kalau yang demikian ini diberlakukan maka yang terjadi adalah orang yang bukan ahlinya akan leluasa melakukan ijtihad sehingga agama Islam akan rusak dan kacau (Rusli , 1985: 4-5).

Dalam upaya mempertahankan dan mengembangkan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan mazhab Syafi'i di Minangkabau, kaum tua menggunakan cara dan metode sama dengan yang digunakan kaum muda. Ketika kaum muda menerbitkan majalah, maka kaum tua juga menerbitkan majalah. Ketika kaum muda melancarkan serangan-serangan melalui tablig di surau-surau atau tempat lain, maka kaum tua juga melakukan hal yang sama. Melalui surau-surau dan halakah yang dipunyai, kaum tua membina dan membentengi jama'ahnya dari informasi modernisasi kaum muda yang dianggap membahayakan keutuhan agama dan ketentraman umat dan masyarakat. Dengan demikian, tidak semua ide pembaharuan kaum muda ditolak oleh kaum tua. Hal ini lebih terlihat ketika kaum muda melangkah untuk mengubah sistem pendidikan surau menjadi madrasah, juga diikuti oleh kaum tua. Sebagai contohnya, Syaikh Abbas yang merupakan tokoh kaum tua mendirikan sekolah *Arabiyah School* di Ladang Lawas, Bukittinggi tahun 1918 dan *Islamiyah School* di Aur Tajungkang, Bukittinggi pada tahun 1924 (Alaidin, 2012: 29).

Syaikh Sulaiam ar-Rasuli adalah ulama yang konsisten mempertahankan *i'tiqad ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan bermazahab Syafi'i dalam persoalan fikih. Ia juga membela Tarekat Naqsyabandiyah dari serangan kaum muda. Pada tahun 1342 H, ia tampil dalam *mudzâkarah* dengan Syaikh Muhammad Thahir al- Azhari di depan ribuan jamaah di Masjid Jami' Pasir Ampek Angkek dengan memperbincangkan tentang *rabithah,* sebagai salah satu ajaran dalam Tarekat Naqsyabandiyah. Banyak di antara jamaah yang mengira bahwa ia akan berubah pendapatnya dan mengikuti pendapat Syaikh Muhammad Thahir al-Azhari bersama beberapa temannya yang

secara bergantian mengemukakan pendapat untuk membantah pendapat Syaikh Sulaiman ar-Rasuli. Namun ia yang sendirian tetap mampu menjawabnya dengan baik sehingga akhir dari *mudzâkarah* tersebut tidak dapat membatalkan konsep *rabithah* dalam Tareqat Naqsyabandiyah. Dalam konteks ini, para guru Naqsyabandiyah patut menghargai jasa-jasanya sebagai ahli adat Mingangkabau. Kedalaman ilmu Syaikh Sulaiman ar-Rasuli menjadikannya sebagai ulama karismatik yang dikenal dan disegani kala itu (Kapau, 2003: 57). Ia berperan sebagai da'i/mubalig, pendidik, organisatoris/politisi. Kehadiran Syaikh Sulaiman selalu dinanti jamaahnya, ia bersedia memenuhi permintaan dari Tuanku Laras Anam Koto, penghulu kepala Pandai Sikat, Koto, Padang Panjang dan penghulu-penghulu imam khatib dalam negeri tersebut agar ia datang ke sana guna mendidik masyarakat Islam di sana (1924). Dalam masyarakat Pandai Sikat itu berkembang pelajaran kekuatan badan yang tidak mempan dengan senjata tajam yang disebut tharikat keras yang diindikasikan bercampur syirik. Sekitar satu tahun Syaikh Sulaiman menetap di sana, sehingga secara berangsur pelajaran kekuatan badan yang tidak mempan senjata tajam itu ditinggalkan oleh masyarakat di sana. Selanjutnya pengajian-pengajiannya diteruskan oleh murid-muridnya (Yusran Ilyas, 1955: 6).

b. Bidang Pendidikan

Pada hakekatnya kaum tua merupakan kaum muslimin Minangkabau yang dalam bidang akidah mengikatkan diri kepada faham *Ahlu Sunnah wa al Jama'ah* ajaran Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Musa al-Maturidi dan dalam bidang ibadah mengikuti mazhab Syafi'i. Sebenarnya tidak semua pengikut kaum tua menganut dan mengamalkan ajaran tarekat, tetapi pada prinsipnya mereka mengakui kebenaran tarekat yang dipandang mu'tabarah sehingga mereka terpanggil untuk mempertahankannya.

Syaikh Sulaiman ar-Rasuli merupakan pendidik sejati. Ia aktif mengajar murid-muridnya secara mendiri di Surau Candung setelah kembalinya dari Makkah tahun 1907, bahkan sebelum itu, ketika ia belajar di Hambalan, ia telah dipercaya sebagai guru di sana dan sangat digemari murid-muridnya. Kedalaman penguasaan

ilmu, sikapnya yang demokratis dan terbuka terhadap ide perubahan membuatnya bersedia menerima saran dari Syaikh Abbas Padang Lawas untuk melakukan perubahan sistem pembelajaran dari sistem halakah menjadi klasikal sehingga sejak tahun 1926 Surau Candung yang sudah berdiri sejak 1908 (Alaidin, 2012: 31) berubah menjadi Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) Candung. Dua tahun kemudian, perubahan itu diikuti ulama-ulama Minangkabau yang sefaham dengannya, seperti Syaikh A. Wahid Tabek Gadang di Payakumbuh, Syaikh Muhammad Djamil Jaho yang mendirikan Madrasah Tarbiyah Islamiyah (MTI) Jaho di Padang Panjang, Syaikh Arifin di Batu Hampar dan Abdul Wahid al Shalih mendirikan MTI Tabek Gadang. Dengan demikian ranah Minang menjadi semarak oleh tumbuhnya berbagai madrasah.

Menyadari pertumbuhan dan perkembangan Madrasah-madrasah Tarbiyah Islamiyah di Minangkabau sekitar 1926 mendorong Syaikh Sulaiaman ar-Rasuli untuk memyatukan ulama-ulama kaum tua yang mengelola madrasah dalam wadah organisasi. Ia memprakarsai sebuah pertemuan besar ulama-ulama dimaksud pada tanggal 5 Mei 1928 di Candung. Pertemuan itu dimaksudkan untuk membentuk organisasi dan merumuskan kesatuan pola, sistem pengajaran, dan kurikulum madrasah-madrasah yang ada (Alaidin, 2012: 31). Pertemuan ini dihadiri oleh hampir seluruh ulama besar penganut mazhab Syafi'i di Minangkabau dan dipimpin langsung oleh Syaikh Sulaiman ar-Rasuli.

Di antara ulama-ulama yang hadir dalam pertemuan itu adalah: Syaikh Sulaiman ar-Rasuli, Candung, Bukittinggi; Syaikh Muhammad Jamil Jaho, Padang Panjang; Syaikh Abdul Wahid al Shalikhy, Tabek Gadang, Payahkumbuh; Syaikh Abbas, Ladanglawas, Bukittinggi; Syaikh Arifin al Rasyadi, Batu Hampar, Payahkumbuh; Syaikh Muhammad Salim, Bayur, Maninjau; Syaikh Khatib Ali, Padang; Syaikh Muhammad Said, Bonjol, Pasaman; Syaikh Makhudum, Tanjung Bikung, Solok; Syaikh Muhammad Yunus, Sasak, Pasaman; Syaikh Adam, Palembayan, Bukittinggi; Syaikh Hasn Basri, Maninjau; Syaikh abdul Madjid, Koto Nan Gadang, Payakumbuh; Syaikh Muhammad Zein, Simabur, Batu Sangkar; Syaikh Jakkakiddub, Sicincin; Syaikh

Tuanku Muda 'Alwi, Koto Nan Ampek, Payahkumbuh (Rusli, 1982: 2). Pertemuan besar para ulama ini melahirkan organisasi Persatuan Madrasah Tarbiyah Islamiyah yng bertanggung jawab membina, memperjuangkan dan mengembangkan Madrasah-madrasah Tarbiyah Islamiyah.

Organisasi ini semakin memekarkan gerakan kaum tua di Minangkabau. Hal ini mendorong untuk menjadikan organisasi tidak hanya mengurus madrasah tetapi juga bidang sosial pada umumnya. Kegiatan ini diwujudkan dengan melahirkan organasi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PTI) pada 20 Mei 1930 dipimpin Sultha'in (1906-1988) (Deliar, 1952; 241)

Berkat jasa besarnya, pada tahun 1931 Syaikh Sulaiman ar- Rasuli mendapat anugerah Binatang Perak Besar (*Grote Zilveren Ster*) dari pemerintah Hindia Belanda. Anugerah ini untuk menghargai jasa-jasanya dalam mewujudkan kerjasama yang harmonis antara ulama dengan kaum adat. Penganugerahan bintang itu dianggap sebagai rahmat bagi kalangan Tarbiyah, sehingga rapat besar di Batu Hampar, Payakumbuh diadakan untuk mensyukurinya. Setahun kemudian Persatuan Tarbiyah Islamiyah mengadakan konggres pertama di Koto Ampek Payakumbuh.

Pada tahun 1935 angkatan tua memanggil seluruh pengurus dan penasehat untuk mengadakan rapat lengkap di Candung. Dalam rapat itu H. Sirajuddin Abbas ditunjuk sebagai ketua Pengurus Besar Tarbiyah. Dalam kepengurusan ini berhasil menerbitkan majalah *Soearti* dan disusun AD dan ART yg disahkan dalam konferensi 11 – 16 Februari 1935. Dalam Anggaran Dasarnya yang baru itu Persatuan Tarbiyah Islamiyah yang dulu disingkat PTI berubah singkatannya menjadi Perti yang kedudukannya di Bukittinggi.

Pertkembangan MTI sangat cepat, pada 1935 di daerah Sumatera sudah berdiri 300 sekolah di kota besar maupun kota kecil yang muridnya berjumlah ribuan, di Candung jumlah siswanya 500 orang (Elvira, 2019: 109). Madrasah dari gagasan Sulaiman al- Rasuli terus menyebar ke Sumatera, Aceh, Tapanuli, Kuantan, dan daerah Lampung, bahkan sampai Kalimantan. Saat itu tidak ada lembaga

pendidikan Islam lain yang berkembang secepat MTI (Elvira, 2019: 109).

Perti merupakan organisasi yang cukup konservatif, tetapi juga cukup responsif dan bahkan cukup terbuka untuk menerima pembaharuan dalam gerakannya. Hal ini dibuktikan oleh penerimaan Perti akan pembaharuan di bidang institusi belajar mengajar dan juga menyerap metode dakwah yang ditampilkan kaum muda melalui media cetak dan organisasi.

Perti yang di awal sejarahnya merupakan organisasi sosial keagamaan selanjutnya setelah Indonesia merdeka dan setelah keluarnya maklumat Pemerintah RI tertanggal 3 November 1945 yang berisi anjuran untuk mendirikan partai-partai politik, maka Tarbiyah Islamiyah diputuskan dengan bulat pada tanggal 22 November untuk dijadikan partai politik Islam dengan nama Partai Islam Perti (Mahmud, 1979: 98-99). Ada dua hal yang ingin diemban dan dilestarikan Perti: yaitu adat yang tidak bertentangan dengan agama dan Islam dalam faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Pada tahun 1945 Perti sudah mempunyai cabang di Kalimantan dan Sulawesi, memiliki 350 lembaga pendidikan berbagai jenjang dan 400.000 anggota.

Setahun menjelang wafatnya, yaitu 1969 Syaikh Sulaiman telah meresmikan berdirinya Universitas Ahlu Sunnah wa al Jama'ah (UNAS) di Bukittinggi yang memiliki satu fakultas yaitu Fakultas Tarbiyah. Waktu itu ia juga melantik rektor pertama UNAS yaitu H. Ma'ana Hastuti Dt. Tanpahlawan, MA. Atas jasa-jasanya ini, ia terus dikenang oleh banyak orang, terutama dari kalangan pengikut *Ahl al- Sunnah wa al-Jama'ah*.

c. Bidang Politik

Syaikh Sulaiman ar-Rasuli, selain sebagai ulama juga seorang politisi dan aktifis organisasi. Pada tahun 1917-1944 Syaikh Sulaiman menjabat sebagai qadi di nagari Candung. Pada tahun 1918, ia terpilih sebagai ketua umum Syarikat Islam (SI) untuk daerah Candung-Baso. Pada tahun 1921 bersama-sama dengan Syaikh H. Abbas al Qadhi Ladang Lawas, Syaikh Muhammad Djamil Jaho dan ulama-ulama yang sefaham (ulama kaum tua) mendirikan organisasi Ittihadul

Ulama Sumatera (Kasim, 2014: 237) yang merupakan reaksi atas organisasi dari ulama kaum muda Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI) yang didirikan 1918. Syaikh Sulaiman merupakan pendiri utama dan direktur Persatuan Madrasah Tarbiyah Islamiyah (PMTI) yang berdiri tanggal 5 Mei 1928 dalam bidang Pendidikan, terhadap kebijakan Belanda berkaitan dengan ordonansi sekolah liar, pada tahun 1932 M ia menolaknya. Pada tahun 1937 Ia juga menolak kebijakan pemerintah kolonial Belanda berkaitan dengan ordonansi kawin bercatat. (Kasim, 2014: 236).

Ittihadul Ulama Sumatera yang didirikan Syaikh Sulaiman dan kawan kawan ini bertujuan untuk membela dan mempertahankan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan Mazhab Syafi'i. sebagai ketua umum pertama organisasi ini adalah Syaikh Abbas Ladang Lawas. Salah satu usaha untuk mencapai tujuannya adalah dengan menerbitkan majalah *Ar Radd wa al-Mardud* dengan Syaikh Sirajuddin Abbas sebagai pimpinan redaksi dan sebagai redakturnya adalah H. Musthafa Salim bin Syaikh Muhammad Salim (*Ensiklopedi*, 2001: 290).

Setelah masa kemerdekaan Indonesia Perti berubah menjadi partai politik. Hal ini sejalan dengan sejarah politik di Indonesia yaitu pada tanggal 5 November 1945 Muhammad Hatta, wakil Presiden RI, mengeluarkan maklumat kepada seluruh bangsa Indonesia untuk mendirikan partai politik. Pada tanggal 22 November 1945 pengurus Perti mengadakan rapat pleno dan menjadikannya Partai Politik Islam Perti. Ini dikukuhkan dalam muktamar IV 24-26 Desember 1945 di Bukittinggi dengan menetapkan H. Sirajuddin Abbas yg semula Ketua Pengurus Besar menjadi Dewan Partai Tertinggi dan Rusli A. Wahid menggantikan Sirajuddin. Adapun Syaikh Sulaiman ar-Rasuli ditetapkan sebagai penasehat tertinggi.

Syaikh Sulaiman juga disebut sebagai penggagas berdirinya Mahkamah Syariah di Sumatera Tengah. Gagasan itu ia sampaikan kepada Jawatan Agama Sumatera Tengah, H. Nasruddin Thaha. Lalu diperkuat oleh keputusan dari ulama-ulama Sumatera Barat yang diadakan melalui referendum. Pada tahun 1947 berdirilah Mahkamah Syariah di Sumatera Tengah secara resmi dan ia menjadi ketua oleh

Menteri Agama RI pada tanggal 17 Juni 1947 dan berakhir pada tahun 1960 M.

Pada tahun 1948, ia diangkat sebagai penasehat Gubernur Militer Sumatera Tengah. Tahun 1956, ia menghadiri Muktamar Ulama Seluruh Indonesia (MUSI) di Palembang Sumatera Selatan dan dipercaya sebagai ketua salah satu komisi yang bertujuan untuk menentang komunis yang telah mulai memperlihatkan kukunya dalam berbagai kehidupan bangsa. Inyik Candung juga terpilih menjadi anggota Konstituante berdasarkan hasil Pemilihan Umum (Pemilu) pertama pada tahun 1955. Sidang pertama dibuka pada tanggal 10 Nopember 1956 di Kota Bandung. Sebagai anggota tertua, dari segi usia maupun ilmu dan pengalaman, ia terpilih menjadi ketua sidang pertama konstituante tersebut yang dalam memimpin sidang tetap mengenakan sarung dan sorban.

Dalam rangka mewujudkan kiprahnya di dunia politik maka Perti berupaya mempertahankan RI dengan membentuk laskar laki-laki dengan nama Lasykar Muslimin (Lasymi) dan laskar perempuan bernama Lasykar Muslimat. Pada tahun 1946-1947 Perti juga mendirikan bengkel senjata ringan seperti senapan dan pistol (Alaidin, 2012: 42). Perkembangan Perti masa kemerdekaan dapat dilihat pada perjalanan mereka dalam beberapa muktamarnya:

1. Pada muktamar VI; 20-25 Mei 1950 di Bukittinggi diputuskan bahwa Dewan Partai Tertinggi di Bukittinggi dipindahkan ke Jakarta.
2. Muktamar VIII; 11-16 Agustus 1955 seluruh Dewan Pimpinan Pusat Partai Perti dipindahkan ke Jakarta, yang di Bukittinggi menjadi Dewan Pimpinan Daerah.
3. Perpindahan DPP ini menunjukkan pelebaran sayap Perti sehingga melebar ke Kalimantan, Jawa, Sulawesi, Nusa Tenggarara Barat dan lain-lain.
4. 1955 Perti sudah mempunyai 13 Dewan Pimpinan Daerah, 75 Dewan Pengurus Cabang, 300 Dewan Pengurus Anak Cabang, 2000 Dewan Pengurus Ranting.
5. Sampai 50-an Perti masih didominasi figur senior dan belum terlihat tokoh baru (Suara Hati, 1965: 29)

Di kalangan Perti dikenal bahwa kemunculan tokoh baru di dalam organisasi lambat disebabkan oleh beberapa faktor yaitu tertanamnya sikap di kalangan pimpinan Perti bahwa Perti adalah organisasi kaum ulama yang diidentikkan dengan kesenioran usia dan sampai 1950-an Perti menolak mendirikan sekolah umum karena tugas mereka membina calon ulama. Mereka menolak pengetahuan umum dan melarang anak-anaknya masuk perguruan lebih tinggi yang didirikan kaum muda (Alaidin, 2012: 44).

Keadaan itu mulai berubah karena madrasah induk di Candung mempelopori perubahan dengan memasukkan pengetahuan umum ke dalam kurikulum pendidikan Tarbiyah Islamiyah seperti bahasa Inggris, sejarah, ilmu bumi, dan lain-lain. Pada tahun 1980-an di Padang dan Pekanbaru sudah mendirikan sekolah-sekolah umum. Lebih dari itu, pada akhir tahun 1980-an ada juga beberapa madrasah yang mengubah pendidikannya menjadi sekolah umum. Selanjutnya ada juga anak-anak Perti yang disekolahkan di sekolah-sekolah milik kaum muda seperti Thawalib Padang Panjang, Parabek Bukittinggi dan sekolah-sekolah yang didirikan oleh Muhammadiyah.

C. Kesimpulan

Kondisi keagamaan daerah Minangkabau menjelang perjuangan Syaikh Sulaiman ar-Rasuli terjadi "konflik" antara kaum muda dengan kaum tua. Gerakan pembaharuan yang dilancarkan kaum muda telah melahirkan konflik berkepanjangan di antara umat Islam di sana karena dinilai mengganggu kehidupan keagamaan yang telah mapan. Kaum muda bekeinginan agama Islam itu bersih dari unsur-unsur yang tidak ada dasar hukumnya dari Islam sendiri, tetapi cara yang digunakan memunculkan sikap antipasti bahkan melawan mereka. Bagi kaum tua faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam akidah dan mazhab Syafi'i dalam bidang ibadah sejak awal telah menguasai pengajaran Islam di Indonesia pada umumnya dan Minangkabau pada khususnya, sehingga gerakan pembaharuan oleh kaum muda sebagai "ancaman" kemapaman itu.

Syaikh Sulaiman ar-Rasuli merupakan tokoh terkemuka dari kelompok kaum tua yang gigih mempertahankan dan mengembangkan

faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dan mazhab Syafi'i. Dalam usaha mempertahankan dan mengembangkan faham *Ahl al-Sunnah wa al- Jamâ'ah* dan mazhab Syafi'i ini dilakukan melalui jalur pendidikan dan politik.

Ia ingin mempertahankan dan mengembangkan faham keagamaan itu melalui pendidikan dan politik. Perti yang didirikan oleh Syaikh Sulaiman ar-Rasuli pada awalnya sebagai organisasi sosial keagamaan yang bertujuan untuk memajukan pengajaran agama Islam dan memperbaiki kepentingan ulama-ulama, guru-guru sekolah agama terutama sekolah-sekolah Tarbiyah Islamiyah, dalam perjalanan sejarahnya kemudian berubah menjadi partai politik. Sebenarnya perubahan itu tidak bisa dilepaskan dari kepentingan keagamaan guna menjaga dan mendapatkan perlindungan pelaksanaan faham *Ahl al- Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam bidang akidah dan mazhab Syafi'i dalam bidang ibadah.

Daftar Pustaka

AA. Navis. 1984. *Alam Terkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Press.

Alaidin Koto. 2012. *Persatuan Tarbiyah Islamiyah, Sejarah Faham Keagamaan dan Pemikiran Politik 1945-1970*. Jakarta: Raja Grafindo Persada

Asril. 2021. "Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli: Integrasi Adat dan Agama di Minangkabau", Khazanah: *Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam* volume 11, Nomor 1, Januari-Juni.

Badiatur Roziqin, Badiatul Muchlisin Asti, Junaidi Abdul Manaf. 2009. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia.* Yogyakarta: e-Nusantara.

Berger, Peter L. 1967. *The Social Reality of Religion*. London: Penguin.

Berkhofer Jr, Robert F. 1971. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York: Free Press.

Burhanuddin Daya. 1990. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatra Thawalib.* Yogyakarta: Tiaracana.

Deliar Noer. 1952. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

Djoko Surjo, dkk. 2001. *Agama dan Perubahan Sosial, Studi tentang Hubungan antara Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM.

Dobbin, Christine .1992. *Islamic Revivalism in a Changing Peason Economy Central Sumatra 1784-1847*, terj. Lilian D. Tedjasudana. Jakarta: INIS.

Dody S. Truna dan Ismatu Ropi, ed. 2002. *Pranata Islam di Indonesia, Pergulatan Sosial, Politik, Hukum, dan Pendidikan*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Elvira Nisa, Anny Wahyuni, Budi Purnom. 2019. "Perjuangan Syaikh Sulaiman Ar-Rasuli dalam Memajukan Agama Islam di Ranah Minang" Literacy: *Jurnal Ilmiah Sosial,* Volume 1, No 2, Desember.

Ensiklopedi Islam jilid 4. 2001. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve.

Ibrahim Alfian. 1984. *Bunga Rampai Metode Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Leres IAIN Sunan Kalijaga.

Koentjaraningrat. 1990. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.

Mahmud Yunus. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Mutiara.

Mardjolelo, dkk. 1951. *Tuanku Imam Bonjol: Perintis Jalan Kemerdekaan*. Jakarta: Djambatan.

Masrial. 2005. *Gerakan Dakwah Kaum Padri di Minangkabau*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press.

Moeflich Hasbullah. 2012. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.

Muhammad Kosim. 2014. Gagasan Syaikh Sulaiman Al-Rasuli tentang Pendidikan Islam dan Penerapannya pada Madrasah Tarbiyah Islamiyah di Sumatera Barat, *Jurnal at Tarbiyah*, Volume V, No. 2, Agustus.

Muhammad Radjab. 1954. *Perang Padri di Sumatra Barat (1803-1938).* Jakarta: Perguruan Kementerian P.P dan K.

Murodi. 1999. *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatra Barat.* Jakarta: Logos.

Rusli A. Wahid. 1985. *Kepartaian.* Jakarta: DPP Perti.

Schrieke, B.J.O. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatra Barat*, terj Soergarda Poerbakawatja. Jakarta: Bhrata.

Sidi Gazalba. 1974. “Adat, Agama dan Kebudayaan”, Majalah *Kebudayaan Minangkabau,* Jakarta, tahun I, Oktober.

Sirajuddin Abbas. 1991. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi’i,* cet-5. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.

Tasrif Ali Umar. 1978. *Hukum dan Lembaga-lembaga Hukum Adat Daerah Sumatra Barat.* Padang: Universitas Andalas.

Taufik Abdullah. 1966. “Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau”, dalam *Indonesia II*, Oktober.

Uka Tjandrasasmita, ed. 1977. *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III. Jakarta: Balai Pustaka.

Yudian Wahyudi, ed. 2009. *Gerakan Wahabi di Indonesia*. Yogyakarta: Bina Harfa.

Admin. 2007. *Syaikh Sulaiman Ar Rasuli (1287-1390 H)*, (http://bahrusshofa.blogspot.com/2006/09/syaikh-sulaiman-ar-rasuli.html.

KHAZANAH ISLAM DI PULAU MADURA

Oleh: Muh. Syamsuddin[1]
udinalmadury@gmail.com

A. Pendahuluan

Tulisan ini bertujuan untuk menggambarkan Islam di pulau Madura dan peran dakwah yang dilakukan para Walisongo dalam mengislamkan tanah Madura. Hal ini menarik untuk diungkapkan sehubungan dengan penyebaran agama Islam itu sendiri. Penyebaran dan perkembangan Islam di Indonesia menampilkan watak yang akomodatif dengan situasi sosial budaya. Kecenderungan demikian terjadi sejak masa awal penyebaran Islam di Jawa. Atas peran para Wali (*Walisongo*), Islam menunjukkan sifatnya yang lentur terhadap adat kebiasaan lama yang bersumber pada budaya lokal (Madura) maupun atas pengaruh agama sebelumnya (Hindu dan Budha),(Deliar,1980:92) dan (Agus, 2004:148). Watak penyebaran Islam seperti ini mengakibatkan sistem kepercayaan dan praktek keagamaan para pemeluknya dalam suasana sinkretis. Sinkretisme merupakan pencampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi lantaran masyarakat mengadopsi suatu kepercayaan baru dan berusaha untuk tidak terjadi benturan dengan gagasan dan praktik budaya lama (Sutiyono,2010:41). Pada umumnya, Islam yang berkembang di Jawa dan khususnya di pulau Madura melalui para penyebar Islam abad XIV dan XV, adalah Islam yang unik, karena merupakan akulturasi dan asimilasi dari aspek budaya pra Islam dengan Islam. Agama (Islam) bersumberkan wahyu dan memiliki norma-normanya sendiri. Karena

[1] Penulis adalah Peneliti pada Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban, Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), dan Dosen Luar Biasa Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia, karenanya ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Pribumisasi Islam bukanlah "Maduranisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri (Muntaha dan Mun'im, 1989:83), dan (Wahid, 2015:33).

Islam datang ke Indonesia melalui proses interaksi sosial dan interaksi kebudayaan yang wajar, kebanyakan pengaruh Islam menyentuh lapisan bawah dan bagian pesisiran. Oleh karena itu, pertumbuhan Islam merakyat dan berakar pada rakyat. Dari lapisan bawah inilah kemudian membentuk lingkaran masyarakat Islam, yang kemudian berdampak positif merembes ke pengusaha-pengusaha tradisional (Darban, 2008:2), dan (Taufik, Siddiqie, 1989:2). Sesungguhnya tradisi Islam membentuk suatu kesinambungan arus kesadaran yang telah berkembang selama berabad-abad, dan terus berkembang sampai saat ini.Interaksi Islam dan berbagai budaya lokal terdapat kemungkinan Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaharui budaya lokal tersebut. Masalahnya adalah apakah para pendukung budaya lokal yang telah memahami ajaran Islam menurut kacamata warisan budaya lokal mereka. Sebaliknya, jika para ulama pendukung Islam yang aktif mengislamkan masyarakat Madura misalnya, tentu yang muncul adalah budaya Islam Pesantren. Atas dasar itu, pesantren secara simplistis sering dipandang sebagai agen pendukung tradisionalisme yang melestarikan ajaran-ajaran Islam tradisional (Hefni,2019:124) dan (Syamsuddin,2019:57). Salah satu faktor yang menopang kuatnya agama Islam di pulau Madura adalah pondok pesantren, sehingga pulau Madura ada yang menyebut sebagai pulau seribu pesantren dan serami Madinah. Selain itu, Madura hingga kini menjadi salah satu daerah tujuan untuk menuntut ilmu agama oleh para santri yang berasal dari berbagai daerah di Indonesia. Sekalipun sistem pendidikan pondok pesantren yang merupakan pencokokan kebudayaan pra Islam untuk pertama kali oleh Syekh Maulana Malik Ibrahim di Gresik, tetapi kemudian raden Rahmatlah yang paling

berhasil mendidik ulama dan mengembangkan pesantren. Bahkan akibat keberhasilan mereka dalam mengembangkan pesantren, dalam waktu singkat nama Ampel Denta sudah demikian terkenalnya.

Di samping itu, budaya umat manusia juga selalu berkembang dan dinamis. Karena itu, dalam interaksi budaya lokal dan budaya Islam tentu muncul dua jenis budaya yang berbeda; budaya yang sedang unggul dan budaya tradisional yang terbelakang. Kebudayaan yang unggul akan selalu mempengaruhi kebudayaan yang terbelakang. Dengan kata lain, kebudayaan yang kurang maju itu akan mengejar ketertinggalannya. Dengan demikian, para pendukung kebudayaan progresif selalu bersikap terbuka terhadap unsur-unsur budaya yang sedang unggul untuk mengembangkan dan meningkatkan kualitas budaya lokalnya. Sebaliknya, para pendukung budaya ekspresif tradisional umumnya sangat lamban dan kurang tanggap terhadap dinamika perkembangan kemajuan zaman. Keadaan semacam ini tentunya berlaku pula di kalangan umat Islam (Simuh, 2003:8-9) dan (Sofwan, dkk, 2000:24). Misalnya, masuknya Islam di pulau Madura tidak dipengaruhi oleh keadaan geografis seperti di Jawa (A. Rifai, 1991:32). Pada daerah-daerah tertentu di pesisir utara pulau Jawa yang subur pemeluk Islamnya berjumlah besar dan sangat taat, tetapi di daerah lain penganutnya tidak begitu banyak atau penduduknya sekedar memeluk Islam secara terdaftar saja. Di daerah Madura Islam tampak memiliki keseragaman, sehingga masyarakat di wilayah gersang maupun yang memiliki sumber air, ketaatan beribadahnya sama saja. Hal ini berbeda dengan di pulau Jawa antara masyarakat pesisir dan daerah pedalaman dalam ketaatan beragama mereka. Karena kedua pulau ini berdekatan, maka menjadi wajar bila kemudian sistem kepercayaan Madura ada kesamaan dengan di Jawa (Muthmainnah, 1998:38-39) dan (Werdisastra, 1996:226). Sejarah menjelaskan bahwa perubahan kerajaan-kerajaan di Madura itu terjadi karena adanya hubungan yang erat antara raja-raja Madura dengan tokoh-tokoh spiritual seperti Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Kudus dan Sultan Demak. Demak dan yang ditunjuk sebagai raja ialah Raden Patah dengan gelar Sunan Bintara. Raden Patah sebagai kepala pemerintahan di Demak merasa berkepentingan untuk menaklukkan

Majapahit. Tetapi upaya itu tidak disetujui oleh Sunan Kalijaga. Apalagi sejak dahulu raja Majapahit tidak pernah menghalang-halangi penyebaran agama Islam (Iskandar, 2003:63).

Dalam hal ini, orang Madura percaya bahwa mereka adalah keturunan orang Jawa. Mereka menganggap dirinya keturunan Sang Segara, pangeran laut yang sampai ke pulau ini dalam kandungan ibunya yang terdampar di pantai utara Madura dengan menaiki *rakit* (bahasa Madura, *ghitek*) yang terbuat dari bambu (A.Rifai,1993:9), (Syamsuddin,2005:2), (Zainalfattah,1951:4), (Arafah dan Ginting,2018:27). Menurut sejarah dan legenda yang berlaku di masyarakat Madura, Raden Segara (Segoro artinya laut) menjadi penduduk pulau Madura pertamakali, ia berasal dari kerajaan "Medang Kemulang" di tanah Jawa, dan tampaknya kecenderungan ini amat kuat. Raden Segara dan Keraton Nepah telah menggambarkan keberadaan kekuasaan politik di masa Madura awal. Bahkan dari segi bahasa menunjukkan bahwa kalau mereka pergi ke Jawa mereka menganggap atau mengatakan akan *ongge* (naik) meskipun kedua pantai penyeberangannya sama-sama landainya, dan kalau mau kembali dari Jawa ke Madura mereka juga mengatakan akan *toron* (turun) (Zein,1986:11). Jadi mereka menganggap bahwa tanah Jawa adalah tanah leluhurnya yang selalu dihormatinya.

Tampaknya kasus tersebut di atas, merupakan asumsi dasar bahwa di Jawa terjadi sivilisasi. Jadi orang yang pernah ke Jawa, akan mengalami proses sivilisasi karena Jawa merupakan pusat kebudayaan. Seperti juga masalah ibadah haji disebut naik haji. Hal ini mencerminkan bahwa Arab Saudi merupakan pusat agama Islam, dan secara hirarkis memiliki kedudukan lebih tinggi dalam hal keislaman (Masyhur,1996:204-05) dan (Mun'im,2003:7). Padahal naik dan turun sesungguhnya bukan sekedar persoalan geografis seperti itu, namun menurut orang Madura itu sendiri karena nenek moyang mereka berasal dari tanah Jawa sebagaimana disebutkan di atas. Dengan demikian bahwa komunikasi yang paling dekat dengan mereka tentu saja hanya dengan etnis Jawa. Oleh sebab itu, maka kebudayaan Jawa sedikit banyak mempengaruhi kebudayaan Madura, meskipun kemudian diwarnai oleh kebudayaan Jawa, Melayu, Arab,

Cina dan kebudayaan Eropa. Dalam proses asimilasi itulah terjadi gerak seimbang antara proses *langitisasi* dan proses *pribumisasi* atau antara Islamisasi Madura dan Maduranisasi Islam, keduanya saling menyatu dan saling memperkaya. Ini karena sejak awal Islam tidak datang untuk menaklukkan Madura, tetapi untuk mengembangkan masyarakat Madura yang sudah masuk Islam dengan mengakui hak-hak kultural masyarakat setempat yang selama ini mereka jalankan dan kembangkan.

B. Pembahasan

1. Madura Sebelum Islam

Dilihat dari segi geografis maupun masyarakat Madura sebelum Islam keadaannya hampir sama dengan di pulau Jawa terutama yang berkaitan dengan kepercayaan mereka kepada sang gaib. Hal ini dikarenakan nenek moyang orang Madura berasal dari tanah Jawa, sehingga dalam kehidupan sehari-hari mereka tidak ubahnya seperti orang Jawa, baik dilihat dari cara mereka mengadakan upacara-upacara ritual atau sesembahan kepada sesuatu yang mempunyai kekuatan gaib dan lain sebagainya. Oleh karena itu, sebelum kedatangan orang India di Indonesia, khususnya di pulau Madura, sebagaimana lazimnya penduduk di seluruh kepulauan Nusantara menganut kepercayaan Animisme dan Dinamisme. Dalam hal ini, kepercayaan itu mengajarkan pemeluknya untuk menyembah roh nenek moyang, yang setelah meninggal dunia dianggap bertempat tinggal di batu atau pohon-pohon besar. Dalam memudahkan proses berkomunikasi dengan roh nenek moyang mereka menggunakan bunga yang harum, bau-bauan yang menyengat seperti *resin* (kemenyan) dan lain-lain. Dengan demikian, maka agama Hindu dan Budha yang lahir di India itu merupakan agama penguasa dan nilai-nilai baru yang biasanya di anggap lebih modern dibanding dengan nilai-nilai yang ada, maka agama Hindu cepat diikuti oleh masyarakat. Lagi pula penduduk pulau Madura pada waktu itu masih sangat sedikit jumlahnya dan hanya terkonsentrasi di tempat tertentu saja, terutama didekat pusat-pusat pemerintahan (Simon:2004:23), (Hadiwijono,1985:25).

Berbeda dengan Animisme dan Dinamisme, agama Hindu telah mengenal Tuhan yang disebut Trimurti, yang dilukiskan dengan kekuatan Brahma, Syiwa dan Wishnu. Dalam agama Hindu juga dikenal berbagai tingkatan kasta yang menyatakan derajat seseorang. Kasta yang paling tinggi adalah kasta Brahmana, kemudian berturut-turut diikuti oleh kasta Kesatria, kasta Weisya dan kasta Sudra. Di samping itu juga ada orang yang tidak dapat digolongkan pada salah satu dari empat kasta tersebut yang disebut golongan Paria, yaitu kasta yang paling rendah derajatnya. Pada umumnya orang Madura enggan untuk masuk agama Hindu, karena mereka dimasukkan ke dalam kasta Sudra. Kasta Brahmana dan Kesatria ditempati oleh orang India, atau penduduk asli yang setelah beberapa abad kemudian menjadi penguasa atau pemuka agama Hindu. Adanya sistem kasta itu, kepercayaan terhadap Animisme dan Dinamisme, yang kemudian kedua agama itu tetap ada perseteruan tersembunyi yang diselimuti oleh kekuasaan penguasa. Perseteruan tersebut masih tetap hidup dan cukup seru sampai runtuhnya kerajaan Singasari, bahkan sampai waktu-waktu selanjutnya.

Dengan berdirinya kerajaan Budha di Sumatera yaitu Sriwijaya yang berkembang di bawah pengaruh Cina, agama Budha juga masuk ke pulau Jawa kemudian ke pulau Madura. Pada abad ke 10 agama baru ini merupakan pesaing yang cukup berat bagi agama Hindu. Dengan adanya agama baru itu, maka ada sebagian orang Madura yang tertarik dengan agama Budha karena dalam agama tersebut tidak mengenal kasta seperti agama Hindu (Simon:2004:23). Masalah hubungan antara pemerintahan pusat kerajaan dan berbagai daerah sebagaimana disebutkan di atas, kekuasaannya menjadi salah satu pokok persoalan bagi kelangsungan hidup suatu negara atau kerajaan, seperti pada masa pemerintahan Airlangga, Singasari dan Majapahit (Aminuddin,2003:1). Di Mataram pada masa Pakubuwana II (1726-1745) masalah hubungan tersebut menyangkut disharmoni antara pusat kerajaan di Kartasura dan daerah-daerah kekuasaannya (misalnya dengan Madura). Disharmoni itu juga tampak dalam intrik, klik, persekongkolan serta konflik dilingkungan bangsawan

keluarga raja atau *sentana*, para pejabat di pusat kerajaan maupun para penguasa daerah.

Keberadaan sejarah Madura dapat menunjukkan bahwa pertemuan masyarakat Madura dengan Hinduisme dan Budhisme serta budaya yang datang dari luar erat kaitannya dengan apa yang terjadi di pulau Jawa. Ketika Hinduisme dan Budisme masuk kesini, agama asli bukannya malah punah, tetapi menemukan tempatnya yang baik bagi perkembangannya di kemudian hari. Namun demikian ajaran Hinduisme dan Budhisme yang masuk tidak hanya memberi tempat yang aman bagi orang Jawa (Masroer,2004:21-23) dan (Alwi,1998:20), tetapi juga orang Madura untuk mengartikulasikan keyakinan teologi indigenousnya. Dalam sejarah hal itu menunjukkan adanya pertautan kekuasaan antara penguasa di Jawa dengan penguasa di Madura. Kenyataan tersebut tampak pada kurun berkembangnya kekuasaan raja-raja Hindu dan Budha di Jawa. Indianisasi, baik dalam bentuk Hindu maupun Budha, ikut mempengaruhi kebudayaan yang ada sebelumnya di Indonesia, khususnya di pulau Madura. Salah satu di antara gambaran pengaruh Hindu-Budha yang paling menonjol adalah yang berkaitan dengan landasan politis dan keagamaan.

Oleh karena itu, Madura sebelum Islam, keadaan daerah tersebut tidak seperti di pulau Jawa yang banyak ditemukan tempat-tempat peribadatan untuk umat Hindu dan Budha, tetapi sebaliknya di Madura tidak banyak ditemui tempat-tempat peninggalan untuk peribadatan, seperti candi dan lain-lain. Selain itu, Madura sebelum Islam memegang peran yang penting dalam bidang politik di beberapa daerah kerajaan Budha Syiwa di Jawa Timur. Bagi para priyayi Madura sebagai penegak sistem dinasti, kedudukan dan kekuasaan politiklah yang terpenting. Sedangkan agama menempati urutan kedua. Hal ini jelas tercermin melalui bangunan candi, juga melalui sikap raja Erlangga hingga raja-raja Majapahit yang menganut agama rangkap, yaitu Syiwa-Budha padahal di negara asalnya kedua agama ini saling berseteru. Dengan memanfaatkan unsur agama dan budaya intelektual Hindu, mereka berhasil memperluas kekuasaan mereka, hingga melahirkan kerajaan-kerajaan Jawa Hindu yang besar, seperti Mataram lama dan kerajaan Majapahit (Simuh,2003:58-59) dan

(Syamsuddin,2005:60). Dalam budaya Hindu yang lebih unggul justru golongan priyayi atau ksatriya. Golongan pendeta berada di bawah kelas priyayi ini. Artinya kekuasaan politik menjadi institusi tertinggi, sedangkan agama hanya sebagai pelengkap saja.

Hubungan antara kerajaan di pulau Jawa, seperti Singasari dan Majapahit, tampaknya bersifat formal dan bernilai politis. Meskipun hubungannya terbatas antara tradisi India dan monumen-monumen di pulau itu, sangatlah jelas bahwa orang Madura menyerap banyak ciri-ciri agama pra Islam di daerah itu (Arifin,1990:5-7) dan (Alwi,1998:19). Dalam aksi kultural ini, kebudayaan lokal kemungkinan besar lebih mengambil peran sebagai penerima unsur-unsur kebudayaan baru, dan bukan pihak yang mendesakkan pengaruh. Di samping itu, Arya Wiraraja dan pengikutnya dari Madura berhasil membuka hutan. Inilah asal mula orang mendirikan desa di hutan Tarik. Ketika desa sedang dibuat oleh orang-orang Madura, ada orang yang lapar karena kurang bekalnya pada waktu ia menebang hutan. Ia makan buah Maja yang diambilnya itu, terkenal ada buah Maja pahit rasanya maka tempat itu lalu diberi nama Majapahit (Purwadi,2004:29-28) dan (Syamsuddin,2019:280).Segala rencana yang dianjurkan Arya Wiraraja berhasil dengan gemilang karena kecerdikan Raden Wijaya. Cerita ini juga merupakan kiasan atas pahit getirnya perjuangan Raden Wijaya mengawali berdirinya kerajaan baru ini. Dengan demikian, maka Arya Wiraraja dan para pengikutnya punya peran penting dalam mendirikan kerajaan Majapahit, dan tanpa Arya Wiraraja mungkin kerajaan Majapahit tidak akan berdiri.

2. Masuk dan Berkembangnya Islam

Pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid, sultan ke lima khalifah Abbasiyah, kota Baghdad sangat terkenal dan menjadi pusat perdagangan internasional. Pada waktu itu kapal-kapal dari Jawa Timur dan Jawa Tengah sudah banyak yang sampai ke teluk Persia dan diperkirakan sudah ada juragan dan awak kapal telah memeluk agama Islam. Hal ini perlu didasari ketika mendiskusikan masalah perkembangan Islam di Indonesia, khususnya Madura, termasuk kemampuan bangsa tersebut dalam membangun kapal

dan mengarungi samudera. Sebagai contoh Kiai Kholil Bangkalan (1819-1925) dikenal sebagai guru para kiai/ulama yang berpengaruh di Indonesia maupun di Asia Tenggara. Jejak arkeologis peninggalan beliau yang sangat menarik adalah yang terdapat di Desa Telaga Biru Bangkalan, yakni bangunan Masjid yang diberi nama Al-Mubarok, juga perahu layar yang meneruskan nenek moyang mereka sebelumnya sebagai masyarakat bahari, dan perahu-perahu tersebut dibuatnya bersama masyarakat setempat (Jibril FM,dkk,2015:191-192). Orang Madura adalah pedagang, petani dan pelaut/nelayan. Selain sejumlah pertukaran komuditas kecil yang terdapat di pasar-pasar setempat, aktivitas ekonomi mereka terlihat juga dalam transportasi laut yang padat. Perahu-perahu orang Madura dikenal luas di Lautan Nusantara, bahkan sampai ke luar negeri atau Mekkah (Kuntowijoyo,2002:127) dan (Hamka,2017:15). Setelah Baghdad hancur oleh pasukan Tartar pada tahun 1258 M, jalur perdagangan internasional berubah yaitu dari Gujarat langsung menuju pelabuhan Iskandariyah. Dengan perubahan itu Gujarat di pantai Barat India menjadi ramai. Pada waktu itu Gujarat diperintah oleh penguasa Muslim berkebangsaan Turki (Moghul), bernama Sultan Nasiruddin, yang memerintah tahun 1246-1266 M.

Perlu diingat bahwa ketika Baghdad dengan sultannya Harun al-Rasyid itu berkuasa, kerajaan Mataram Hindu juga sedang mencapai puncak kejayaan. Kerajaan Hindu ini masih bertahan sekitar dua abad kemudian (Simon,2004:41-42), (de Jonge: 1989:47), (Solihin:1960:4), (Abubakar:1982:19),(Roeslan:1983:22-23) dan (Kuntowijoyo:1994:46-47). Pengembaraan agama Islam di Nusantara sejak abad XI – XII, mengikuti jalur perdagangan yang ada pada saat itu. Islam masuk ke Nusantara memberikan semangat kehidupan dengan penciptaan ekonomi terbuka melalui pasar yang disebarkan para wirausahawan yang merangkap sebagai juru dakwah (Mansur:2015:9). Kerajaan Pasai, dalam sejarah kemudian tercatat sebagai tempat pusat agama Islam di Nusantara. Sebab dari Samudra Pasai akhirnya Islam dikembangkan ke seluruh Nusantara. Islam masuk dengan jelas melalui adaptasi budaya lokal melalui para pedagang, baik disengaja maupun tidak melakukan panetrasi budaya Islam terhadap masyarakat setempat

(Acep,2012;1200). Begitu pula para muballigh-muballigh yang datang ke tanah Madura, juga pada umumnya singgah atau pun berasal dari Pasai. Menurut beberapa catatan, Samudera Pasai sebagai kesultanan Islam yang pertama/tertua di Nusantara dan didirikan oleh Sultan Malik Al Saleh (Isno:2018:15-16), dan peranannya sebagai pusat perdagangan dan penyebaran Islam, kerajaan Samudera Pasai berhasil merintis munculnya kerajaan-kerajaan Islam di pulau Jawa.

Menurut catatan yang lain, data tertua tentang komunitas Muslim di Nusantara terdapat di Leran, Gresik Jawa Timur (Claude dan Kalus:2008:11), dan bertarikh tahun 475 H (1082 M).Ini nisan seorang wanita, putri seseorang yang bernama Fatimah binti Maimun. Karena si almarhumah seorang muslimah non-Indonesia, dimana Gresik, Tuban dan Kalianget pada waktu itu adalah pelabuhan yang ramai dikunjungi pedagang mancanegara (Samsul, 2015:143). Selain itu, pertumbuhannya sebagai institusi politik, tidak secepat pertumbuhannya seperti di di daerah Sumatera. Di Madura misalnya baru terjadi pada abad XV dengan timbulnya kesultanan Demak. Komunitas Muslim yang terdapat di bandar pantai utara Jawa Timur, lambat laun menjadi pusat penyebaran kebudayaan Islam. Sehubungan dengan usaha mengamankan rute-rute pelayaran, penguasaan pulau Madura adalah penting sekali artinya. Sebagaimana digambaran di atas, lokasi kota Gresik yang strategis dan ketersediaan sumberdaya alam menyebabkan Gresik pada zaman dahulu menjadi kota pelabuhan yang ramai. Terlebih lagi hal itu berlaku bagi daerah-daerah pesisir Demak dan Surabaya yang seluruh kegiatan mereka dibidang maritim dan komersial. Baru belakangan ini budaya pesisir dipandang terkait dengan Islam oleh para sarjana, dan dalam hal ini pusat-pusat awal tersebut penting karena merupakan pusat penyebaran Islam di Nusantara (Adrian,2009:11) dan (Inajati, 2000:35). Kelangsungan hidup mereka sama sekali tergantung pada pelayaran bebas lewat pulau itu ada di kota. Tetapi ketika masuk di Indonesia Islam mengalami proses menjadi budaya desa, sehingga Islam tidak lagi berpusat di kota. Kejatuhan Majapahit menandai dimulainya proses Islamisasi di wilayah timur Jawa yang panjang dan tak merata, yang tidak dapat dituntaskan dalam 250 tahun setelah itu. Pada pertengahan abad XVI

M, kadipaten Demak memimpin gerakan melawan sisa-sisa penguasa Hindu-Budha, membuat aliansi secara berganti-ganti dengan orang Islam di pesisir utara Jawa.

Pada mulanya Islam masuk di Indonesia memang melalui kota. Hubungan antar kota merupakan faktor penting untuk pertumbuhan dan perkembangan bagi kota itu sendiri (Maryam,dkk,2012:324).Di Pasai, Demak, Majapahit dan berbagai tempat lainnya, Islam masuk melalui kota.Hubungan antar kota merupakan faktor penting untuk pertumbuhan dan perkembangan kota itu sendiri. Rekontruksi masuknya Islam di Indonesia diperjelas oleh laporan Ibnu Battuta, seorang musafir Maroko, yang dalam perjalanannya dari Benggala (India Selatan) ke Tiongkok singgah di Samudera Pasai, Sumatera pada 1345 (Saifullah,2010:15). Islam datang ke Indonesia pada permulaan abad pertama Hijriyah dan tersiar secara luas baru pada abad XIII Masehi. Tersiarnya Islam ke Indonesia-juga di benua-benua lain-adalah karena beberapa faktor budaya, sosial-politik, ekonomi dan agama. Tetapi di antara sebab itu yang paling menentukan dan merupakan faktor paling dominan terhadap hasil yang demikian besar itu adalah usaha-usaha keras para da'i atau para muballigh untuk mencontoh Nabi Muhammad SAW sebagai standar utamanya (*uswatun hasanah*), karena telah berusaha dengan sekeras-kerasnya untuk menyampaikan ajaran Islam kepada umat manusia. Oleh karena itu, sasaran utama yang menjadi obyek dakwah Islam dari sejak awal mula adalah masyarakat luas, mulai dari keluarga, masyarakat lingkungan dan seluruh umat manusia di alam dunia ini. Bahkan menjadi syarat utama bagi penyebar dakwah Islam, bahwa sebelum berdakwah kepada orang lain, ia harus berbekal diri dengan keahlian yang mumpuni. Memang benar bahwa karena Islam telah diterima secara formal sebagai agama resmi oleh hampir seluruh masyarakat, maka Islam tidak menimbulkan terciptanya pemisahan yang kontradiktif seperti antara orang-orang Hindu dan Islam sebagaimana yang terjadi di India (Zamakhsyari,1982:13). Dengan demikian, agama Islam mulailah tersiar dalam kalangan rakyat, yang mula-mula terdapat hanya di kota-kota pelabuhan atau pantai, tetapi tidak lama

kemudian penyiaran itu sambung menyambung sampai ke daerah-daerah pedalaman di pulau Madura.

Tingkat penerimaan Islam pada suatu bagian atau bagian yang lainnya tergantung tidak hanya pada waktu pengenalannya, tetapi tak kurang pentingnya bergantung pada watak budaya lokal yang dihadapi. Untuk mengelaborasi lebih jauh, penduduk daerah pesisir yang secara ekonomi bergantung pada perdagangan internasional, dalam satu atau lain hal, cenderung menerima Islam dalam rangka mempertahankan para pedagang Muslim yang sudah berada di Nusantara sejak paling kurang pada abad ke-7 untuk tetap mengunjungi dan berdagang di pelabuhan-pelabuhan mereka. Para pedagang Muslim dari Arab, Persia dan Anak benua India yang mendatangi Kepulauan Nusantara tidak hanya berdagang, tetapi dalam batas-batas tertentu juga menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Panetrasi Islam di masa itu, nampaknya lebih dilakukan para guru pengembara sufi yang sejak akhir abad ke-12 datang dalam jumlah yang semakin banyak ke Nusantara. Selain melalui perdagangan, Islam dikembangkan melalui pusat pemerintahan. Jika seorang raja telah memeluk agama Islam, rakyat yang dipimpinnya semakin mudah menerima agama Islam (Sabjan,2012:5). Islam sebagaimana yang tercantum dalam Al-Quran, menawarkan keseimbangan usaha untuk memperoleh hidup yang lebih bermakna dan berkontribusi bagi pengembangan komunitas Muslim (Hidayat dan Gaus,2006:849-850). Dengan masuk Islam, penguasa lokal pada batas tertentu mengadopsi aturan-aturan perdagangan Islam untuk digunakan dalam masyarakat pelabuhan sehingga pada gilirannya akan menciptakan suasana yang lebih mendukung bagi perdagangan.

Dalam usianya yang semakin matang, kini Islam pasti amat kaya setelah berabad-abad menyerab segala macam manifestasi kultural yang datang dari pelbagai lokasi budaya yang beragam. Kearifan lokal dari proses saling mempengaruhi antara agama (Islam) dan kebudayaan jelas merupakan sebuah keniscayaan. Jika tidak, yang akan terjadi adalah pembasmian antara satu dengan yang lain. Dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama sendiri (Riset Redaksi,2003:21). Di dalam masa-masa awal proses Islamisasi, masjid

menjadi tempat strategis untuk pengembangan komunitas Islam. Selain sebagai tempat ritual, masjid juga sebagai pusat tumbuh dan berkembangnya kebudayaan. Di dalam masjidlah segala aktifitas pengembangan komunitas Islam berlangsung (Nur, 2005:73) dan (Azra,1989:xv). Islam dalam tahap pertama ini sangat diwarnai oleh aspek *tasawuf* atau mistik ajaran Islam, namun ini tidak berarti bahwa aspek hukum *syari'ah* terabaikan sama sekali. Dalam kehidupan sehari-hari mereka tetap menjunjung tinggi nilai-nilai Islam dan kebudayaan Madura (Rifai,2007:41-42). Sebagai agama samawi, Islam memiliki sistem perpaduan antara dimensi esoterik (*aqidah*), di satu sisi, dan dimensi eksoterik (*syari'ah*), di sisi yang lain. Akulturasi antara ajaran Islam dengan budaya setempat merupakan akulturasi agama itu sendiri yang berproses pada interior bangunan masjid-masjid yang ada di pulau Madura arsitekturnya dipengaruhi oleh arsitektur Jawa-Islam, Melayu, Eropa, Cina, Islam dan Hindu menghasilkan evolusi gaya yang kadang-kadang disebut Indo-Muslim (Karim,2007:155), (Yazid,2004:7), (Zein,1986:55) dan (Aden,dkk.2007:40). Fenomena dan ekspresi budaya yang bernafaskan Islam di pulau Madura juga nampak dalam pembacaan *sholawat tarhim* menjelang shalat maghrib dan subuh hampir di setiap Masjid mereka melantunkannya (Halim,2020:142).

Berdasarkan bukti-bukti tersebut, Islamisasi Nusantara merupakan suatu proses yang bersifat evolusioner. Manakala Islam segera memperoleh konversi banyak penguasa pribumi, Islam kemudian berkembang di tingkat rakyat bawah benar-benar bukan merupakan bentuk konversi tunggal dan seragam, melainkan suatu proses panjang menuju kompromi yang lebih besar terhadap eksklusifitas Islam, proses ini yang dapat diamati secara jelas, masih terus berlanjut sampai saat ini. Pelbagai faktor memberikan sumbangan terhadap proses kompromi ini. Perkembangan keilmuan dan pembelajaran Islam secara lokal, kontak keagamaan dan intelektual dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah, dan perubahan sosial, budaya, ekonomi, dan politik, memberikan kontribusi penting dalam pencapaian kompromi lebih besar dengan Islam (Azra,2002:18-2),(Purwadi,2004:49-50),(Huda,2013:44),(Purwadi,2004:4142),(Hasy

my,1993:208),(Hefner,1999:59),(Azra,1998:17) dan (Badri,2015:200). Hal ini disebabkan karena dalam Islam tidak ada pemisahan antara aktivitas perdagangan dengan kewajiban mendakwahkan Islam kepada pihak-pihak lain. Proses Islamisasi memang tidak berhenti sampai berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, tetapi terus berlangsung intensif dengan berbagai cara dan saluran.

Seperti di gambarkan di atas,Nusantara terkenal sebagai penghasil rempah-rempah. Selain rempah-rempah, kepulauan Nusantara juga memiliki komoditas lain seperti emas, perak, batu permata, kain katun, teh, kopi, dan hasil alam lainnya yang bermutu tinggi. Hal ini menjadi daya tarik bangsa-bangsa lain untuk membeli hasil bumi itu. Interaksi peradaban yang terjadi antarbangsa dalam proses perdagangan tersebut tidak hanya mendorong terjadinya proses akulturasi dan asimilasi budaya, melainkan juga benturan antar peradaban. Pedagang-pedagang yang datang dari berbagai penjuru dunia membawa peradaban mereka masing-masing. Pedagang-pedagang yang datang dari India membawa peradaban Hindu-Budha dan para pedagang Cina membawa peradaban Konghuchu. Pedagang-pedagang yang datang dari Timur Tengah seperti Jazirah Arab dan juga Persia serta Gujarat membawa peradaban Islam. Begitu pula pedagang-pedagang dari Eropa, seperti Portugis, Inggris dan Belanda di masa berikutnya membawa ajaran Nashrani (Rachmad,2015:30) dan (Karim,200:154-155). Meskipun demikian, masyarakat pulau Madura dapat mempertahankan agama mereka dengan gigih dan tidak menukar agamanya dengan Kristen, terkecuali di beberapa daerah di luar Madura.

Intensitas para pedagang Muslim dengan penduduk setempat memungkinkan persemaian itu terjalin, tak heran bila abad 13 sudah muncul kerajaan Islam pertama Samudera Pasai yang secara geografis berdekatan dengan Malaka. Hal ini dapat dimengerti, bahwa Samudera Pasai di masa itu menjadi pusat pengajaran Islam yang besar dan tempat berkumpul para alim ulama dan fuqaha serta menjadi pusat gerakan Dakwah Islamiyah yang penting di Nusantara dan dibantu oleh kekuatan politik, dan di kota-kota ini komunitas Muslim pada mulanya terbentuk. Upaya Islamisasi dilakukan oleh para Walisongo

sebagaimana disebutkan di atas. Proses Islamisasi dan pribumisasi Islam ini merupakan pola pencarian karakter Islam sebagai sesuatu yang normatif menjadi sesuatu yang kontekstual. Dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing (Hefni,2013:2). Proses Islamisasi ini membutuhkan rentang waktu yang demikian panjang, proses gradual, dan berhasil dalam wujud satu tatanan kehidupan masyarakat santri yang saling damai berdampingan, *peaceful coexistence.* Istilah yang disebut terakhir ini merupakan ciri utama yang menekankan kesatuan, stabilitas, keamanan, dan harmoni. Saluran Islamisasi dengan media perdagangan sangat menguntungkan, karena dalam Islam tidak ada pemisahan antara aktivitas perdagangan dengan kewajiban mendakwahkan Islam kepada masyarakat. Salah satu bukti itu yang sampai kepada kita hingga kini adalah teks *Hikayat Raja-raja Pasai* (selanjutnya disingkat *Hikayat Pasai*) dari abad 14. Inilah bukti tertua yang sampai kepada kita menyangkut Islamisasi Nusantara (Baso,2018:47) dan (Jibril FM,dkk,2015:190 dan206).

Dalam tradisi masyarakat Madura, dikenal kelompok penyiar Islam yang disebut Wali, dan mereka menurut sumber teks dikenal dengan sebutan Walisongo. Sumber tertulis tentang Walisongo terdapat dalam karya-karya yang sifatnya semi historis, antara lain *Babad Tanah Madura*, *Babad Tanah Jawi*, *Babad Demak, Babad Ampel Denta, Babad Gresik,* dan *Serat Kandha* (Mulyana,2005:260-261), dan lain sebagainya. Walisongo, yang disebutkan dalam sumber babad sebagai penyebar agama Islam, cukup menarik jika dilihat perannya sebagai penyebar agama atau sebagai "mediator budaya". Kedudukannya dihormati sebagai orang suci dan peranannya diakui sebagai pengembara Islam di Jawa, Madura dan sekitarnya antara abad XV–XVI atau pada masa peralihan. Pada saat yang bersamaan terjadilah perubahan-perubahan yang menyangkut beberapa aspek kehidupan masyarakat, antara lain dalam bidang sosial budaya. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka sejalan dengan perubahan masyarakat Muslim yang memiliki pengaruh yang kuat dan meluas, membawa dampak bagi tumbuhnya masyarakat baru yang bercorak Islam,

periode itu ditandai oleh keruntuhan hegemoni kerajaan Majapahit setelah berkembang hampir dua abad lamanya dan pengaruhnya dalam kebudayaan Islam masa peralihan di Madura pada umumnya dan khususnya di Jawa Timur.

Masa peralihan dari Hindu-Budha ke Islam terjadi secara bertahap dengan intensitas yang berbeda-beda. Di Jawa Timur terjadi sekitar abad XV – XVI, yang dibuktikan oleh peninggalan berupa bangunan, artefak, dan karya sastera. Proses penerimaan Islam sebagai agama baru secara cepat dan luas di masyarakat, berkat kemampuan para Wali yang menempuh pendekatan kultural sosiologis. Pendekatan itu dimaksudkan sebagai upaya untuk menemukan kesejahteraan, kemiripan antara berbagai unsur kebudayaan pra Islam. Dalam proses interaksi budaya serupa itu terjadi penyerapan, transformasi, adaptasi unsur-unsur budaya Islam dengan unsur-unsur budaya pra Islam. Sebagai hasilnya dapat terjadi kontinuitas dan diskontinuitas budaya. Pemahaman-pemahaman para Wali terhadap unsur budaya pra Islam, agaknya menjadi salah satu faktor penting yang berperan menghasilkan budaya Islam bercorak nuansa peralihan. Hal ini dapat kita lihat masjid-masjid pertama yang dibangun disini bentuknya menyerupai arsitektur lokal warisan Hindu, sehingga jelas Islam lebih toleran warna atau budaya lokal. Tidak seperti, misalnya Budha yang masuk "membawa stupa", atau bangunan gereja Kristen yang arsitekturnya ala Barat. Dengan demikian, Islam tidak memindahkan simbol-simbol budaya yang ada di Timur Tengah (Arab), tempat lahirnya agama Islam. Demikian pula untuk memahami nilai-nilai Islam. Para pendakwah Islam kita dulu, memang lebih luwes dan halus dalam menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat yang heterogen setting nilai budayanya. Mereka dapat dengan mudah memasukkan Islam karena agama tersebut tidak dibawanya dalam bungkus Arab, melainkan dalam racikan dan kemasan bercitra rasa Madura. Artinya, masyarakat diberi "bungkusan" yang dibungkus budaya Madura tetapi isinya Islam.

Peninggalan Islam dan masa peralihan itu menunjukkan adanya unsur-unsur faktual lain serta dalam manuskrip di antaranya yang masih menggunakan berbagai istilah dan idiom yang disulih

dari istilah-istilah pra Islam. Pemahaman para Wali terhadap unsur budaya pra Islam, agaknya menjadi salah satu faktor penting yang ikut berperan dalam menghasilkan budaya Islam yang masih mempraktekkan corak pra Islamnya. Islam sebagai unsur baru dalam proses akulturasi mampu menyesuaikan dengan unsur-unsur budaya lokal tanpa kehilangan inti ajarannya yang pokok (Mustopo,2001:343-45),(Rozaki,2004:47),(Nugroho,2002:114) dan (Syamsuddin,2007:160, dan (Syamsuddin,2001:307). Perubahan suatu lingkungan dapat pula mengakibatkan terjadinya perubahan kebudayaan, dan perubahan kebudayaan dapat pula terjadi karena mekanisme lain seperti munculnya penemuan baru atau invention, difusi dan akulturasi (Purwanto,2010:138). Fenomena Islamisasi yang berlangsung secara damai dan bertahap, dapat dibuktikan berdasarkan penggunaan istilah-istilah lokal dan masih bernuansa pra Islam. Istilah yang dimaksud antara lain *puasa*, untuk siam, *pendeta* untuk muballigh atau ulama, *Pangeran* untuk Tuhan atau Allah, *danadharma* untuk zakat, *sembahyang* untuk shalat, *banyu wulu* untuk air wudlu, *kidung rumeksa wengi* untuk maksud dzikir malam. Dengan memperhatikan historiografi di atas, maka Islamisasi di Madura dapat melalui berbagai proses, yakni jaringan elit istana, jaringan ulama atau kiai, dan jaringan para saudagar yang diikuti oleh kalangan warga masyarakat.

Proses Islamisasi di Madura yang terjadi dalam bayang konversi *rato* (raja), lebih mudah dipahami. Tanggapan dari kaum ningrat Madura tentang penganut yang makin bertambah dan pengaruh Islam dalam teretori mereka dengan suara bulat bermakna positif. Kerajaan-kerajaan di pulau ini, seperti Sumenep, Pamekasan, Sampang, dan Bangkalan patut dihargai atas sikap mereka menerima dan mempropagandakan Islam. Menariknya, penyebab konversi mereka adalah kontak yang terjadi dengan guru-guru masyhur dari Arab, Gujarat, Persia dan orang-orang suci pada masa akhir Majapahit seperti Sunan Ampel, Sunan Kudus, Sunan Giri begitu juga dengan kerajaan Demak. Hal tersebut tercatat dalam Babad Demak. Selanjutnya, Demak tak lepas dari pengaruh Sunan Giri. Ia diakui juga sebagai *mufti*, pemimpin tertinggi keagamaan se-Tanah Jawa dan Madura. Berkuasanya kerajaan Demak di bumi Nusantara, membuat

Islam mulai menyebar ke berbagai wilayah di Nusantara (Arifin,1990:9-10), (Darori,2000:96), (Aksin,2011:42) dan (Helmiati,2011:59). Tatkala kerajaan Islam pertama, kerajaan Demak berdiri tanpa ragu lagi Madura menggabungkan diri dalam perjuangan Demak. Usaha pengislaman maju dengan pesat setelah Madura pada paroh kedua abad ke-16, yaitu setelah Demak runtuh, berada di dalam daerah pengaruh kantong perdagangan Surabaya yang kaya. Oleh karena itu, ekonomi masyarakat digerakkan lewat perdagangan antar pulau, yang dengan para muballigh dari luar Madura dapat mengajar dan menyiarkan agama Islam kepada masyarakat Madura, dan sebaliknya masyarakat Madura yang pengetahuan dan pemahamannya tentang Islam belum mapan dapat belajar ke tempat-tempat lain yang Islamnya relatif lebih maju.

Memang pulau Madura telah menerima Islam sejak Islam masuk ke tanah Jawa. Kontak pertama Islam dan Madura terjadi lewat para pedagang, guru dan pelaut yang keluar masuk Madura. Bahkan sebelum Majapahit runtuh, Madura termasuk daerah pesisir, atau mancanegara yang mendapat Islam sebagai *sagu jiwa* di dalam membebaskan diri dari kekuasaan kerajaan Majapahit. Tatkala Majapahit berkuasa, segala sesuatu diatur dari pusat, dan daerah hanya menjadi bawahannya saja. Segala pujaan diberikan kepada sang Ratu di Majapahit, Shri dan Syakti Majapahit tidak dapat dilawan hati. Dalam agama Hindu dan Budha terdapat beberapa aturan yang menyebabkan rendahnya tingkat mobilitas sosial, sehingga stratifikasi sosial pada masa Majapahit lebih condong pada kategori campuran (Adrian,2012:2). Tersebarnya Islam di pesisir Jawa Timur dimulai dari Jaratan, Giri, Gresik dan Tuban, langsung ke pulau Madura dan akhirnya menjadi kenyataan dengan berdirinya kerajaan Demak. Semangat tauhid yang dibawa Islam merubah sikap orang Madura menjadi bebas dan merdeka dari tekanan dan ajaran mendewakan raja yang telah berurat berakar dalam masyarakat Indonesia umumnya dan pulau Madura khususnya sejak zaman Mataram pertama, Kalingga, Singasari, sampai kepada Majapahit (Hamka,1994:14-15).

Perang saudara yang berlarut-larut mengakibatkan Majapahit sangat lemah, sehingga gagal mengontrol wilayah kekuasaannya. Para

adipati penguasa kota-kota pelabuhan yang semula beragama Hindu-Budha, beralih ke agama Islam (Nengah,2010:9). Adanya hubungan dengan jatuhnya kerajaan Majapahit lalu menjadi lebih masuk akal, apabila cerita tutur Madura Barat tentang masuk Islamnya raja Islam pertama mengandung pokok kebenaran. Karena mimpi putra mahkota, seorang patih Madura, yang bernama Empu Bagna diutus ke Jawa Tengah, untuk mengetahui seluk beluk keadaan disana. Ia menyerah kepada Sunan Kudus untuk diislamkan, dan sekembalinya di Madura Barat ia dapat menggerakkan hati tuannya, sang putra makhkota, untuk berbuat demikian pula. Munculnya pahlawan yang menaklukkan Majapahit, yang kelak akan diberi gelar Sunan Kudus dalam legenda ini, memungkinkan adanya kebenaran bahwa keluarga raja Madura Barat sebagian besar karena terdorong oleh pertimbangan-pertimbangan politik tanpa kekerasan senjata dan telah mengambil keputusan mengakui penguasa Islam Demak sebagai maharaja. (Dapat diterima bahwa karena hubungan dengan Gresik dan Surabaya, asas-asas keagamaan dan kemasyarakatan Islam dalam perempat pertama abad ke-16 sudah cukup dikenal di Madura; untuk mendapatkan keterangan tentang hal tersebut, putra makhkota tidak perlu lagi mengutus patihnya ke Jawa Tengah). Empu Bagna yang belajar ilmu agama Islam kepada Sunan Kudus, dan setelah kembali ke Madura mulai mengajar ilmu agama Islam kepada raja Arosbaya, yaitu Pragalba yang setelah masuk Islam diberi gelar Pangeran Islam *Onggu'* (Syamsu As,1996:90),(Adrian,2009:501). Disebut *Onggu'* karena ia menganggukkan kepala tanda setuju untuk memeluk agama Islam.

Menurut cerita tutur Madura Barat, putra mahkota yang telah masuk Islam itu bernama Pratanu. Pratanu, kelak ia terkenal sebagai panembahan Lemah Duwur di Arosbaya. Ayahnya, raja tua, kiranya baru pada saat menjelang wafatnya menyatakan persetujuan untuk menerima agama baru Islam, dengan menganggukkan kepala (bahasa Madura, *Onggu'*), tanda setuju masuk agama Islam. Oleh karena itu, dalam cerita tutur ia mendapat julukan pangeran *Onggu'* sebagaimana disebutkan di atas, karena ia mengikrarkan diri masuk Islam. Sebelum itu ia bernama Pragalba, dan nama istananya Palakaran atau Plakaran. Hal ini dapat diperkirakan bahwa pangeran Plakaran, meskipun

mengakui kekuasaan tertinggi raja Islam di Demak, masih beberapa tahun sesudah tahun 1528 memerintah Madura Barat sebagai raja "kafir" sebelum ia meninggal (De Graaf dan Pigeaud,1986:212-213),(Muthmainnah,1998:39). Menurut cerita tutur, yang mungkin tidak sepenuhnya dapat dipercaya, konon tempat peristirahatannya yang terakhir ialah salah satu makam tua di tempat pemakaman raja-raja "Aeng Mata" di Arosbaya dekat Bangkalan. Di sini terdapat pula istri cicitnya, Cakraningrat I di Sampang, yang dianggap paling penting (Cakraningrat sendiri di makamkan di Imogiri) Yogyakarta. Pangeran Cakraningrat I (1624-1648), dan setelah wafat Cakraningrat I digantikan oleh Cakraningrat II, yang memerintah dari Mataram (Darmawijaya,2010:92) dan (Maryam,2012:328). Di zaman kerajaan Madura, Islam dipandang sebagai agama yang penting. Ini terlihat dari diistimewakannya para pemimpin agama Islam dengan memberikan tanah *perdikan* kepada mereka. Tanah *perdikan* adalah tanah yang bebas pajak, yang diperintahkan raja bagi yang terhormat seperti tokoh-tokoh agama. Dengan demikian, maka Wali itu dianggap "keramat", mereka mendapatkan tempat yang mulia dan penghargaan yang tinggi di hati rakyat, hal ini ditunjukkan oleh gelar-gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada mereka, seperti sunan, pangeran, sultan, syekh dan lain sebagainya.

Para Wali seperti Sunan Bonang tidak hanya menyiarkan Islam di Jawa Tengah, Jawa Timur, tetapi juga di pulau Madura (Sofwan,2000:4). dan begitu juga dengan Sunan Giri, ia menyebarkan agama Islam disana. Saluran Islamisasi dilakukan pula melalui kesenian *topong* (topeng Madura). Menurut beberapa catatan antara abad ke 15-16, kata topeng dalang mulai dikenal secara luas di Madura sebagai nama jenis pertunjukan rakyat yang berbentuk topeng. Menurut tradisi, topeng dalang diciptakan Sunan Kalijaga yang kemudian dikembangkan para pengikutnya di daerah Jawa Timur dalam rangka menyiarkan agama Islam. Mungkin sekali pertunjukan ini disebarluaskan oleh para muballigh pengikut Sunan Kalijaga dengan bantuan raja-raja Madura pada abad tersebut. Sebagian dari Walisongo disebut telah menciptakan berbagai bentuk kesenian untuk menjelaskan Islam dalam idiom local (Laffan,2015:8). Dalam hal ini,

Sunan Kalijaga hanya membuat tafsir ajaran kaidah-kaidah moral dan etika yang sejiwa dengan prinsip-prinsip agama Islam. Intisari filsafat ajaran moral yang diungkapkan pertunjukan topeng menurut pola keagamaan, kepercayaan tradisional pada dasarnya senafas dengan ajaran moral Islam, yaitu untuk memperoleh keselamatan dan kehidupan di dunia dan akhirat. Dalam kehidupan sehari-hari mereka tetap menjunjung tinggi nilai-nilai Islam dan kebudayaan Madura(So elarto,1985:9dan19),(Sofia,1997:37),(Rifai,2007:4142),(Syamsuddin,2 010:296) dan (Komaruddin,2006:454). Penggunaan kesenian sebagai media dakwah merupakan daya tarik yang lain. Cabang kesenian lain yang dipergunakan sebagai cara Islamisasi adalah seni suara dan seni tari. Misalnya seni hadrah, gambus, zamroh dan lain-lain yang sesungguhnya merupakan budaya Arab Islam yang mewarnai budaya Madura yang tetap terpelihara bahkan mengalami perkembangan sampai di pelosok-pelosok desa dan kampung di pulau Madura.

Dengan adanya para Wali yang menyebarkan Islam di pulau Madura, maka pada akhirnya banyak anak-anak Madura datang ke Jawa untuk menimba ilmu atau menjadi santri Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri dan lain sebagainya. Pada masa itu di Madura memang sudah ada yang menyiarkan agama Islam, seperti Raden Jakandar dengan julukan Sunan Bangkalan dan Khalifah Husein dengan julukannya Sunan Kertayasa (Sofwan,2000:14) dan (Zainalfattah,1951:126). Namun kedua muballigh yang dianggap Wali itu tidak diketahui asal usul mereka secara pasti. Tetapi sebelum itu, Madura telah menjalin hubungan antara negeri-negeri Arab dengan kepulauan ini berlangsung sebelum dan sesudah Islam (Alwi,2001:150) dan (Purwadi,2004:19). Di samping itu, ada pedagang-pedagang Islam dari Gujarat maupun lainnya yang singgah di pelabuhan pantai Madura, terutama di pelabuhan Kalianget. Interaksi yang berpuluh-puluh tahun antara penduduk asli dengan para pedagang sebagai pendatang tentu membawa pengaruh terhadap kebudayaan dan kepercayaan mereka. Misalnya, di daerah Sampang, pengajar agama ini adalah *Buju' Syekh* salah seorang Sayyid dari keturunan Husein cucu Rasulullah SAW., dan *Buju' Napo* adalah murid dari Bujuk Syekh yang cukup alim, sehingga oleh masyarakat setempat ia

dianggap seorang Wali. Kedudukan para Wali sebagai juru dakwak maupun yang lainnya menempatkan mereka dalam posisi pinggiran, tidak terikat kuat oleh struktur feodal, sehingga mereka lebih mudah untuk menjadi pelaku utama dalam tatanan masyarakat baru. Begitu juga dengan Pangeran Ronggosukowati yang berguru kepada Sunan Giri dan kemudian Sunan Giri mengutus Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bil Fagih untuk menyiarkan Islam di kraton Pamekasan. Dengan hadirnya Sayyid Abdurrahman bin Muhammad bil Fagih atau yang dikenal dengan julukan "*Ke Rato*" (Kiainya Raja), orang-orang Pamekasan semakin banyak yang memeluk agama Islam.

Di samping itu, diceritakan pula bahwa disuatu daerah didekat desa Parsanga di Sumenep datang seorang penyiar agama. Ia memberi pelajaran agama Islam kepada rakyat Sumenep. Dan apabila seorang santri telah dianggap dapat melakukan rukun agama Islam, maka ia lalu dimandikan dengan air dan dicampuri berbagai ramuan bunga yang baunya sangat harum. Dimandikan secara demikian disebut *edusdus*. Karena itu desa dimana ditempati upacara dimandikannya seseorang itu, kemudian sekarang desa tersebut disebut desa Padusan. Kampung Padusan itu sekarang masuk desa Pamalokan kota Sumenep. Guru yang memberi pelajaran agama itu disebut Sunan Padusan. Menurut riwayat hidupnya ia berasal dari Arab yang memakai nama jawanya Raden Bindara Dwiryopodho dikenal dengan nama Sunan Paddusan yang menyebarkan agama Islam di Sumenep dan ayahnya bernama Usman Haji, anak dari raja Pandita (alias Sunan Lembayung Fadal), saudara dari Sunan Ampel. Sedangkan Sunan Lembayung Fadal anak dari Makdum Ibrahim. Sayyid Ali Murtadlo atau Sunan Lembayung Fadal juga yang dikenal dengan sebutan Rato Pandita bertempat di Pulau Sepudi, tempat pedukuhannya dinamakan Asta Nyamplong, karena di sekitar tempat tersebut banyak ditumbuhi pohon Nyamplung (*Callaphylum*). Sebagai penyebar agama Islam, Sunan Lembayung Fadal selalu menganjurkan kepada masyarakat setempat untuk menjalankan agama Islam dengan baik dan sempurna, menunaikan shalat serta banyak berdzikir kepada Allah SWT.

Keberadaan Sunan Lembayung Fadal tersebut se zaman dengan pemerintahan Panembahan Joharsari yang keratonnya di

Aengnyeor masuk desa Tanjung, sekarang termasuk Kecamatan Saronggi, Kabupaten Sumenep. Adipati Sumenep yang pertama kali masuk Islam ialah Panembahan Joharsari. Pada zaman itu Islam belum merata, karena Tanah Jawa masih dikuasai oleh raja-raja beragama Hindu. Namun penyebaran Islam tetap berlangsung secara damai. Baru setelah pada zaman Walisongo tahap Islam dapat menyebar ke hampir seluruh pelosok. Pada waktu itu rakyat Sumenep sangat senang mempelajari agama Islam, sehingga juga mempengaruhi kepada rajanya ialah Pangeran Joko Tole lalu masuk agama Islam (Abdurachman,1971:16-17),Iskandar,2003:67-68),(Soebahar,2013:28-29) dan (Bambang,2001:18-19). Dengan demikian, maka dapat dikatakan semua Wali itu adalah muballigh. Hal ini telah jelas, bahwa memang para Wali di dalam menyiarkan agama Islam di pulau Madura dengan segala taktik dan kehidupan mereka adalah sebagai juru dakwah (Hasyim,1979:62), (Syamsu As, 91) dan (Aunur dan Munthoha,1998:101). Dengan berbagai cara dan media, mereka menanamkan Islam di hati masyarakat. Dalam syiarnya Sunan Ampel misalnya, ia selalu menggunakan idiom-idiom budaya lokal. Selain itu, saudara sepupu Sunan Ampel, Khalifah Husein, dikirim ke Pamekasan untuk menikah dengan puteri Arya Baribin, putera Arya Lembu Sura. Kemudian Khalifah Husein diminta berdakwah di Sumenep dan Blega, Bangkalan. Seperti digambarkan di atas, sulit untuk mengetahui tokoh yang pertamakali memperkenalkan Islam di pulau Madura.

Komunitas Islam yang terdapat di bandar pantai utara Jawa Timur lambat laun menjadi pusat penyebaran dan kebudayaan Islam. Keberhasilan penyebaran Islam di Madura dilakukan oleh para Walisongo. Pengaruh Islam di Madura menurut Buya Hamka (1994:15-16) adalah sangat kuat meskipun tidak kita lupakan ada beberapa hal yang masih "tradisional". Jika dilihat dengan kacamata sekarang, bukanlah semata-mata tumbuh pada masa ini, tetapi adalah pusaka lama turun temurun sejak zaman Demak. Kerajaan Islam Demak merupakan juru bicara di kawasan Asia Tenggara. Setelah runtuhnya kekuasaan Majapahit, maka Madura kemudian memisahkan diri dengan kerajaan Majapahit (Riana,2009:36), (Rachmad,2015:7) dan (Adrian,2012:101). Selain itu, adalah sebagai bukti taktersanggah dari

keberhasilan Sunan Ampel dan para penyebar Islam abad 14 dan 15 dalam konversi sosio-kultural-religius dewasa itu. Hal ini dapat dilihat pada malam *slikuran/slekoran* di bulan suci ramadhan di Masjid Giri, Gresik, anak Madura laksana melihat api di puncak Gunung Tursina. Mereka pun datang kesana dan kedapatanlah bahwa api itu hanyalah unggun biasa, bara tempurung dibakar tengah malam. Setelah mereka masuk ke dalam Masjid bertemulah mereka "api sejati", yaitu sinar Tauhid yang tetap menyala.

Apa yang dimaksudkan dengan api sejati di atas adalah semangat Islam yang mereka bawa ke pulau Madura di akhir abad keempat belas. Selain itu, api Islam itu pula yang mereka temui ketika berlayar ke pulau Jawa maupun daerah lainnya. Kiranya hal itu sangat beralasan, apa sebab yang kita saksikan adalah kekentalan agama masyarakat Madura. Islamisasi Madura yang dikomunikasikan oleh para kiai kepada penduduk setempat kini telah mencapai keberhasilan yang luar biasa hingga keseluruh pelosok pedesaan. Keberhasilan Islamisasi Madura dapat kita saksikan saat ini, mulai dari identitas fisik hingga tata perilaku masyarakat setempat. Di tengah keterbatasan ekonomi, hampir di seluruh pelosok pedesaan Madura berdiri masjid-masjid yang megah. Bahkan identitas keislaman kini menjadi salah satu cara masyarakat untuk menaikkan status sosial mereka. Orang-orang yang bergelar haji, bagi masyarakat Madura di samping sebagai upaya menunaikan rukun Islam, juga sebagai prestis yang akan dia dapat di lingkungannya.

Masyarakat Madura adalah masyarakat yang religius, dan memiliki patron yang kuat terhadap tokoh agama, khususnya kiai. Predikat kiai selalu berhubungan dengan suatu gelar yang menekankan pemuliaan dan pengakuan dalam masyarakat, yang diberikan secara sukarela kepada ulama Islam sebagai pemimpin masyarakat (Hadi, 2016:56). Patron tokoh agama yang kuat membuat dinamika masyarakat menjadi dependen, fanatik, dan amat tergantung pada para tokoh agama dan pemimpin lokal. Apalagi masyarakat Madura sebagian besar adalah *nahdliyin*, sehingga *tawadhu*' dan taat kepada pemimpin (kiai) itu dilakukan tanpa reserve. Titah kiai lebih taati daripada pemimpin formal. "*Mon tak norok perentanah*

kiaeh cangkolang", kalau tidak ikut perintah kiai dianggap lancang, masih dipegang teguh sebagian masyarakat, khususnya kelas bawah (Surokim,ed,20015:196).

Oleh karena itu, Islam yang berkembang di Madura tidak bisa dilepaskan dari jaringan ulama Nusantara, yang telah membentangkan Islam *Ahlussunnah Waljamaah* dengan karakternya yang khas, terutama menenun Islam dengan mozaik kebudayaan dimana Islam hadir (A.Dardiri,2020:50). Keberhasilan penyiaran Islam di pulau Madura tidak lepas dari jalur kerajaan dan lewat ulama atau pendidikan, baik pengislaman di Madura Barat (Arosbaya, Sampang dan Pamekasan) maupun Madura Timur (Sumenep). (Aminuddin dan Ari,ed, 2015:55). Dengan demikian, kebudayaan Islam telah mewarnai pola hidup orang Madura, ini bisa dilihat dari perumahan mereka yang menyediakan tempat khusus untuk shalat (langgar), juga banyaknya masjid dan pesantren (Bisri,1990:37-38). Selain ikatan kekerabatan, agama menjadi unsur penting sebagai penanda identitas etnik suatu kelompok masyarakat. Bagi orang Madura faktor ini seakan sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari jati diri mereka. Artinya, jika orang Madura telah menjadi pemeluk agama selain Islam dirinya akan merasa identitas ke-Madura-annya telah berkurang atau bahkan hilang sama sekali (A.Latief,2013:105). Selain itu, tidak ada tujuan hidup yang lebih tinggi bagi sebagian besar orang Madura kecuali menjalankan syari'at Islam dengan sempurna. Mana kala agamanya dihina, mereka bersedia berkelahi sampai mati. Bagi mereka mati karena Islam, surgalah tempatnya (Sunyoto,1979:374), (Anna,dkk,2006) dan (Syamsuddin, 2018:124).

C. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, diketahui bahwa pulau Madura memang pernah dikuasai oleh nilai-nilai Hinduisme dan Budhisme, tetapi setelah Islam masuk ke pulau Madura, maka terjadi pergantian pandangan hidup yang dilandasi norma-norma Islam secara drastis tanpa menimbulkan konflik sekalipun masuknya Islam ke pulau ini yang dipelopori oleh para pelaut dan pedagang, serta Walisongo menjelang runtuhnya kerajaan Majapahit, para bangsawan dan priyayi Madura

segera menganut ajaran Islam dengan sepenuh hati. Kebersamaan rakyat kecil dengan para bangsawan dan priyayi dalam memeluk dan menjalankan ajaran Islam menyebabkan tidak tajamnya pertentangan kefeodalan di Madura, apalagi karena Islam memang tidak mengenal kasta. Dengan demikian, maka sejarah Madura tidak terpisahkan dengan Jawa, dan disini ada keterlibatan Madura dalam sejarah Jawa sejak dari zaman Mataram dan Majapahit. Berdirinya kerajaan-kerajaan di Madura juga dihubungkan dengan Jawa dan Islamisasi tidak terlepas dari peranan para Wali di tanah Jawa.

Keberhasilan Walisongo dalam mendakwahkan Islam di pulau Madura pertama adalah karena para Wali itu dapat memenuhi tuntunan dakwah dari al-Qur'an dan Hadits, serta tuntunan dari ahli-ahli dakwah sebelumnya, seperti keikhlasan yang murni, bersatu pada dalam ukhuwah yang kuat terorganisir, berpegang pada dasar musyawarah serta faktor-faktor sosial psikologis (kejiwaan dalam masyarakat) yang dimiliki oleh mereka. Adapun faktor sosiologis yang turut menyertai sebab keberhasilan dakwah Walisongo di pulau Madura di antaranya mereka dikenal kerja keras, kecerdikan, kebijaksanaan, fleksibilitas, dan semangat dakwah yang menyala-nyala, serta sebagai bangsawan yang dihormati pada zamannya. Kedua, disebabkan oleh faktor dalam ajaran Islam itu sendiri, karena agama Islam itu memang merupakan agama yang memiliki daya penetrasi (penyerapan) yang kuat dan hebat yang cepat melebihi agama-agama manapun. Di samping itu agama Islam itu sangat sederhana, luwes, mudah dan menarik, dapat diterima siapapun dan bagaimanapun taraf kecerdasannya. Oleh sebab itu barangsiapa mau mengikrarkan (menyatakan) kalimat sederhana *lailaaha illallah, Muhammadar Rasulullah* saja sudah dapat dianggap orang Islam. Peran Walisongo dalam mengislamkan pulau Madura mempunyai arti penting dan strategis, sehingga pada akhirnya penduduk asli pulau Madura seratus persen menjadi Muslim dan sekaligus Madura menjadi salah satu benteng Islam di Indonesia, dan juga dikenal sebagai serambi Madinah, pulau seribu pesantren dan pulau garam. Para Wali dalam melakukan dakwahnya seperti digambarkan di atas, tidak hanya dilakukan oleh Sunan Ampel, Sunan Kudus, Sunan Bonang, tetapi juga Sunan Giri maupun Sunan-sunan yang lain yang ada di pulau Madura.

Daftar Pustaka

A.Rifa'i, Mien, dan Nurinwa Ki S. Hendrowinoto, *Mohammad Noer*, Jakarta: Yayasan Biografi Indonesia,1991.

A. Rifai, Mien, *Lintasan Sejarah Madura,* Surabaya: Yayasan Lebbur Leggha, 1993.

------------, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya,* Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Abdullah, Rachmad, *Kerajaan Islam Demak: Api Revolusi Islam di Tanah Jawa* (*1518-1549*), Sukoharjo: Al-Wafi, 2015.

-------------, *Walisongo: Gelora Dakwah dan Jihad di Tanah Jawa* (1404-1482M), Sukoharjo: Al-Wafi, 2015.

Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (editor), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: LP3ES, 1989.

Abdulgani, Roeslan, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia*, Jakarta: Metro Pos, 1983.

Abdurachman, *Sejarah Madura Selajang Pandang*, Surabaja : Automatic The Sun Smp, 1971.

Aceh, Abubakar, *Sekitar Masuknya Islam Ke Indonesia*, Semarang-Sala: Ramadhani, 1982.

Adaby Darban, Ahmad, *Fragmenta Sejarah Islam Indonesia,* Surabaya: JP Books, 2008.

Adrisijanti, Inajati, *Arkeologi Perkotaan Mataram Islam,* Yogyakarta: Jendela, 2000.

Al-Habib Alwi bin Thahir al-Haddad, *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*, Jakarta: Lentera, 2001.

Amin, M. Darori, (ed)., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000.

Amin, Masyhur, *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara*, Yogyakarta: LKPSM, 1996.

Aripudin, Acep, *Dakwah Antarbudaya*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya,2012.

Azra, Azyumardi (Penyunting), *Perspektif Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,1989.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung : Mizan, Cet. IV, 1998.

-----------, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara,* Bandung: Mizan, 2002.

Badio, Sabjan, *Menelusuri Kesultanan di Tanah Jawa,* Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012.

Baso, Ahmad, *Islamisasi Nusantara:Studi tentang Asal-Usul Intelektual Islam Nusantara,* Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2018.

Bawa Atmadja, Nengah, *Genealogi Keruntuhan Majapahit: Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Darmawijaya, *Kesultanan Islam Nusantara*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.

De Graaf, H. J., dan TH.G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram,* Jakarta : Grafiti Pers, 1986.

de Jonge, Huub, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam,* Jakarta: Gramedia, 1989.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai,* Jakarta: LP3ES, 1982.

Effendy, Bisri, *An Nuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura,* Jakarta: P3M, 1990.

el Kayyis, Isno, *Masyarakat Islam Nusantara VS Kolonialisme: Sejarah Pribumi dan Kaum Santri Melawan Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2018.

FM, Jibril, dkk (editor), *Gerakan Kultural Islam Nusantara,* Yogyakarta: JMM, 2015.

Guillot, Claude dan Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Habib Mustopo,Mohammad, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan,* Yogyakarta : Jendela, 2001.

Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama,* Jakarta : Pustaka Panjimas, 1994.

--------, *Dari Perbendaharaan Lama: Menyingkap Sejarah Islam di Nusantara,* Jakarta: Gema Insani, 2017.

Hadiwijono, Harun, *Agama Hindu dan Budha*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1985.

Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF (editor), *Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara,* Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal dan Mizan Media Utama, 2006.

Halim, Abd, *Islam Lokalitas dan Kebhinekaan,* Yogyakarta: Dialektika, 2020.

Halim Soebahar, Abd., *Modernisasi Pesantren: Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2013.

Hartono HS, Bambang, *Sejarah Pamekasan: Panembahan Ronggosukowati Raja Islam Pertama di Kota Pamekasan-Madura*, Sumenep: Nur Cahaya Gusti, 2001.

Hasymy, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung: PT. Almaarif, Cet.III, 1993.

Hasyim, Umar, *Sunan Giri*, Kudus: Menara Kudus, 1979.

Hefni, Mohammad, Islam Madura (Resistensi dan Adaptasi Tokoh Adat atas Panetrasi Kyai di Madura, *Jurnal Analisis,* Volume XIII,Nomor 1, Juni 2013.

--------, *Islam Madura: Sebuah Studi Kontruktivisme-Strukturalis tentang Relasi Islam Pesantren dan Islam Kampung di Sumenep Madura,* Batu: Literasi Nusantara, 2019.

Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara,* Pekanbaru/Bandung: Zanafa dan Nusa Media, 2011.

Huda, Nor, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, Cet.3, 2013.

Karenina, Anna, dkk., Madura, dari Sate, Kiai, hingga Carok, *Kedaulatan Rakyat,* 26 Pebruari, 2006.

Karim, M. Abdul, *Islam Nusantara,* Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.

Kasdi, Aminuddin, *Perlawanan Penguasa Madura atas Hegemoni Jawa: Relasi Pusat-Daerah pada Periode Mataram (1726-1745),* Yogyakarta: Jendela, 2003.

Kasdi, Aminuddin dan Ari Sapto (ed), *Madura Raya: Gagasan, Impian & Kenyataan,* Surabaya: Kerjasama Dewan Pembangunan Madura dan Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Jawa Timur, 2015.

Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia,* Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994.

---------, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

Laffan, Michael, *Sejarah Islam di Nusantara*, Yogyakarta: Bentang, 2015.

M. Wiroprawiro, Zein, *Arsitektur Tradisional Madura Sumenep dengan Pendekatan Historis dan Deskriptif*, Surabaya: ITS Surabaya, 1986.

Maarif, Samsul, *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dan Kerajaan, Kolonialisme Sampai Kemerdekaan,* Yogyakarta: Araska, 2015.

Mansur Suryanegara, Ahmad, *Api Sejarah Jilid Kesatu,* Jakarta: Surya Dinasti, 2015.

Mansurnoor, Iik Arifin, *In An Indonesian World Ulama of Madura,* Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990.

Maryam, Siti, dkk, (editor), *Sejarah Peradaban Islam Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: LESFI, Cet.4, 2012.

Masroer Ch. J6., *The History of Java, Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa,* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.

Mulyana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timulnya Negara-Negara Islam di Nusantara,* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Mun'im DZ, Abdul, Mempertahankan Keragaman Budaya, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Jakarta: Edisi No. 14, Tahun 2005.

Muthmainnah, *Jembatan Suramadu: Respon Ulama terhadap Industrialisasi*, Yogyakarta: LKPSM, 1998.

Nugroho, Anjar, Dakwah Kultural: Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal, *Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, No 1, Tahun XII, 2002.

Pawitra, Adrian, *Kamus Lengkap Bahasa Madura Indonesia,* Jakarta: Dian Rakyat, 2009.

Perkasa, Adrian, *Orang-Orang Tionghoa dan Islam di Majapahit*, Yogyakarta: Ombak, 2012.

Poerwanto, Hari, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.V, 2010.

Pramasto Sastrosuroto, Arafah dan Sapta Anugrah Ginting, *Sejarah Tanah-Orang Madura: Masa Awal, Kedatangan Islam, Hingga Invasi Mataram,* Yogyakarta: Leutika, 2018.

Purnomo, Hadi, *Kiai dan Transformasi Sosial Dinamika Kiai dalam Masyarakat*, Yogyakarta: Absolute Media, 2016.

Purwadi, *Babad Tanah Jawi,* Yogyakarta: Pustaka Alif, 2001.

--------, *Jejak Nasionalisme Gajah Mada,* Yogyakarta: Diva Press, 2004.

---------, *Ilmu Makrifat Sunan Bonang: Membongkar Riwayat Guru Sejati Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar,* Yogyakarta: Sadasiva, 2004.

--------, *Dakwah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rahim Faqih, Aunur dan Muntoha (editor), *Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1998.

Riana, I Ketut, *Nagara Krtagama,* Jakarta: Kompas, Cet.III, 2009.

Ricklef, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008,* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, Cet.III, 2010.

Riset Redaksi, Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No.14 Tahun 2003.

Rozaki, Abdur, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.

Sahal, Akhmad, dan Munair Aziz (editor), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis,* Bandung: Teraju Indonesia dan Mizan, Cet.II, 2015.

Saifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Salam, Solichin, *Sekitar Walisanga,* Kudus: Menara Kudus, 1960.

Shihab, Alwi, *Membendung Arus Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Panetrasi Misi Kristen di Indonesia,* Bandung: Mizan, 1998

Simon, Hasanu, *Misteri Syekh Siti Jenar, Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa,* Jakarta: Teraju, 2003.

Sofia, Perpaduan Arsitektur Cina, Islam, Hindu dan Eropa pada Masjid Jami' Sumenep Madura, *Skripsi Tidak Diterbitkan,* Fakultas Adab Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997.

Sofwan, Ridin, dkk., *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000.

Soelarto, *Topeng Madura (Topong),* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.

Sunyoto, Agus, *Sunan Ampel Raja Surabaya*, Surabaya: Diantama, 2004.

Surokim (ed), *Madura*: *Masyarakat, Budaya, Media, dan Politik,* UTM Madura: Puskakom Publik dan Elmatera, 2015

Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretisme,* Jakarta: Kompas, 2010.

Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Syamsu As, Muhammad, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya,* Jakarta: Lentera Basritama, 1996.

Syamsuddin, Muh., Agama dan Perilaku Ekonomi Migran Madura di Yogyakarta, *Jurnal Penelitian Agama,* Vol.X, No.3 September-Desember 2001, Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

--------, Masyarakat Madura dan Pondok Pesantren, *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* (*PMI*), Vol.II, Nomor, II, Maret 2005, Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

--------, Agama, Migrasi dan Orang Madura, *Aplikasia Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama*,Vol. VIII, No.2, Desember 2007, Lembaga Pengabdian Kepada Masyarakat UIN Sunan Kaliaga Yogyakarta.

--------, Interaksi Islam dengan Kebudayaan Madura, *Thaqafiyyat Jurnal Ilmu Budaya,* Volume 11, No.2, Juli-Desember 2010, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

--------, *Orang Madura: Religio-Kultural, Etos Kerja dan Migrasi*, Yogyakarta: Idea Press, 2018.

--------, *History of Madura: Sejarah, Budaya dan Ajaran Luhur Masyarakat Madura*, Yogyakarta: Araska, 2019.

--------, *Hitam Putih Ken Arok Dari Kejayaan hingga Keruntuhan,* Yogyakarta: Araska, 2019.

Usman, Sunyoto, *Suku Madura yang Pindah ke Umbulsari* (*Madura III*) (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979.

Vickers, Adrian, *Peradaban Pesisir Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*, Denpasar: Pustaka Larasan, 2009.

Werdisastra, Raden, *Babad Sumenep,* Alih Bahasa: Moh. Thoha Hadi, Pasuruan: Garoeda Buana Indah, 1996.

Wijdan, Aden SZ, dkk., *Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2007.

Wijaya, Aksin, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara,* Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011.

Wiyata, A.Latief, *Mencari Madura,* Jakarta: Bidik Phronesis Publishing, 2013.

Yasid. Abu, *Islam Akomodatif Rekontruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal,* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. 26,2015.

Zainalfattah, *Sedjarah Tjaranja di Daerah-Daerah di Kepulauan Madura dan Hubungannja,* THR Paragon Press, 1951.

Zubairi, A. Dardiri, *Wajah Islam Madura,* Jakarta: Tareboos, 2020.

Zulkarnain, Iskandar, dkk., *Sejarah Sumenep,* Sumenep: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Sumenep, 2003.

PENDEKATAN FENOMENOLOGI DALAM PENELITIAN SOSIAL

Oleh: Siti Maimunah
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
siti.maimunah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Fenomenologi berasal dari suatu aliran pemikiran filsafat yang dipelopori oleh Edmund Husserl, seorang pemikir Jerman yang aktif pada awal abad ke-20 (Henry Erzkowitz dan Ronald M. Glassman, 1995: 168). Fenomenologi yang dikembangkan adalah fenomenologi transendental. Fenomenologi berupaya untuk menggambarkan kesadaran manusia serta bagaimana kesadaran tersebut terbentuk atau muncul (Heddy Shri Ahimsa-Putra, 1985: 111).

Bagi Husserl pengetahuan itu didasarkan pada intuisi dan esensi yang mendahului pengetahuan empirik (Clark Moustakas, 1994: 26). Dia memperhatikan pada penemuan makna dan esensi dalam pengetahuan. Keyakinannya bertumpu pada ada ketidaksamaan yang tajam antara fakta-fakta dan esensi yang riil dan non riil (Ibid., 27).

Fenomenologi menekankan primasi pikiran manusia sebagai pencipta yang menghasilkan semua yang dialami manusia secara riil. Fenomenologi menyelidiki keterlibatan-keterlibatan dan persepsi tentang realita sebagai produk-produk kreatif. Oleh kaeran itu menurut teori ini, suatu pandangan yang keliru, jika ada orang yang beranggapan bahwa seseorang akan dapat memahami tingkah-laku manusia secara keseluruhan dengan semata-mata memperhatikan tingkah laku yang nampak dan muncul secara konkrit (George Ritzer, 1985: 72).

Kemudian yang menjadi persoalan adalah bagaimana kehidupan masyarakat itu dapat dibentuk. Dengan demikian perlu dikaji lebih jauh tentang apa yang dimaksud dengan fenomenologi, teknik fenomenologi dalam penelitian, pengaruh dan manfaatnya. Dalam kajian ini digunakan teori evolusi untuk melihat awal mula kemunculannya, kemudian perubahan dan perkembangannya.

B. Pembahasan

1. Asal-usul Teori Fenomenologi

Edmund Husserl (1859-1938) adalah pendiri filsafat fenomenologi. Pada mulanya dia berfilsafat mengenai hal-hal yang bersifat eksak/pasti, kemudian dia merenungkan hal-hal yang bersifat umum (ontologi) (Noor Bari, 1985: 81). Lama-kelamaan dia tertarik dengan soal-soal yang bersifat filsafat. Pada tahun 1887-1901 dia mengajar filsafat di Halle sebagai dosen tamu. Kemudian dia mengajar di Gottingen sebagai dosen tidak tetap pada tahun 1901-1906. Dia juga mulai mengembangkan metode fenomenologi (Anton Bakker, 1986: 107). Dia mengajar terus di Gottingen, kemudian menjadi guru besar di Freiburg (1916-1929) (*Ibid.*, 108).

Husserl membentuk filsafatnya dalam rangka untuk mengkritik Psikologisme. Dalam bukunya yang pertama *Philosophy of Arithmatic,* dia mencoba untuk menderivasikan dasar-dasar konsep-konsep aritmatik ke arah tindakan psikologis secara khusus. Dia berpendapat bahwa psikologi empirik memberikan basis epistemologi aritmatik. Buku ini dikritik oleh Ferge dan juga adanya kritik Natorp terhadap karya Theodor Lipps *Basic Facts of Mental Life,* menyebabkan Husserl membebaskan dirinya dari Psikologisme dan membangun pandangan yang berlawanan dengan psikologi tersebut (Irving M. Zeitlin, 1995: 209).

Psikologisme itu meniru pengetahuan fisika dan mengikuti doktrin-doktrin naturalisme dan obyektivisme yang berpendapat bahwa hanya yang bersifat fisik itulah yang riil. Realitas ideal ditolak atau dinaturalkan dengan menganggapnya sebagai suatu hal yang bersifat fisik. Menurut Husserl, psikologi tidaklah memadai sebab ia hanya mengahadapi permasalahan dan fakta-fakta yang dimunculkan

lewat observasi dan eksperimen, sehingga mengabaikan kesadaran dan makna. Di samping itu Husserl juga mengkritik behavioralisme dalam karyanya *Logische Untersuchengen,* karena behavioralisme mempunyai kemiripan dengan psikologisme (*Ibid*., 210-211).

2. Pengertian Fenomenologi

Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani *Phainomenon* dan *logos. Phainomenon* berarti tampak dan *phainein,* berarti memperlihatkan, sedangkan *logos* berarti kata, ucapan, rasio, pertimbangan. Dalam arti luas fenomenologi berarti ilmu tentang gejala-gejala atau apa saja yang nampak. Dalam arti sempit, fenomenologi berarti ilmu tentang fenomena-fenomena yang menampakkan diri kepada kesadaran kita (F.X Mudji Sutrisno, 1992: 85).

Istilah fenomenologi itu sendiri sudah ada sebelum Husserl. Istilah fenomenologi secara filosofis pertama kali dipakai oleh J.H. Lambert (1764). Kemudian Immanuel Kant memakai istilah fenomenologi dalam karyanya *Prinsip-prinsip Pertama dalam Metafisika* (1786). Kant berpendapat bahwa untuk menjelaskan kaitan antara konsep fisik gerakan dan kategori moralitas, dengan mempelajari ciri-ciri dalam relasi umum dan representasi, yakni fenomena indera-indera lahiriah (*Ibid*.).

Hegel memperluas pengertian fenomenologi dengan merumuskannya sebagai ilmu mengenai pengalaman kesadaran, yakni suatu pemaparan dialektis perjalanan kesadaran kodrati menuju kepada pengetahuan yang sebenarnya. Fenomen tidak lain merupakan penampakan atau gejala dari pengetahuan inderawi: Fenomen-fenomen merupakan manifestasi konkrit dan historis dari perkembangan pikiran manusia (*Ibid*., 85-86).

Fenomenologi merupakan metode dan filsafat. Sebagai metode, fenomenologi membentangkan langkah-langkah yang harus ditempuh, sehingga sampai pada fenomena yang murni. Fenomenologi mempelajari dan melukiskan ciri-ciri intrinsik fenomena-fenomena sebagaimana fenomena-fenomena itu sendiri menyingkapkan diri kepada kesadaran. Seseorang harus bertolak dari subyek (manusia)

serta kesadarannya dan berupaya untuk kembali kepada "kesadaran murni". Untuk mencapai bidang kesadaran murni, kita harus membebaskan diri dari pengalaman serta gambaran kehidupan sehari-hari. Kalau hal ini tercapai, maka akan tersisa gambaran-gambaran yang hakiki dan intuisi esensi. Sebagai filsafat, fenomenologi menurut Husserl memberi pengetahuan yang perlu dan esensial mengenai apa yang ada. Dalam tahap-tahap penelitiannya, dia menemukan obyek-obyek yang membentuk dunia yang dialami.

Fenomenologi dapat dijelaskan, sebagai metode kembali ke benda itu sendiri. Maksudnya apabila hendak mengetahui sesuatu, maka janganlah sesuatu itu dicari dari sumber-sumber lain, melainkan pada gejala yang sama, sebagaimana ia menampakkan dirinya (Ibid., 88). Dalam tahap pengumpulan pengetahuan atau data, fenomenologi menggunakan prosedur yang bukan prosedur aliran rasionalisme, bukan aliran empirisisme, dan bukan pula aliran kritisisme, tetapi dapat dikatakan sangat mirip dengan aliran intuisionisme. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa fenomenologi itu adalah salah satu aliran dalam filsafat epistemologi. Kemudian, bagaimana fenomenologi mendapat pengetahuan? Caranya adalah dengan menatap langsung kejadian atau keadaan atau benda atau realitas yang menggejala. Menembus segala macam kabut yang menutup gejala atau realitas yang menyebabkan gejala atau realitas itu tidak tampak oleh manusia sebagaimana apa adanya (Romdon, 1996: 81-82).

Obyek fenomenologi itu adalah fakta atau gejala, keadaan, kejadian atau benda, atau realitas yang sedang menggejala. Realitas yang sedang menggejala itu akan diambil pengertiannya menurut tuntutan realitas itu, bukan pengertian yang tidak asli, misalnya pengertian yang sudah terpengaruh oleh warna sesuatu teori tertentu atau pengertian yang populer sebelumnya. Menurut keyakinan aliran fenomenologi pengertian realitas yang sedang menggejala itu sering tertutup kabut, baik kabut suasana sekitarnya, kabut pikiran subyektivitas pengamat maupun kabut teori yang sedang dominan pada saat terjadinya penatapan terhadap realitas itu. Semua macam kabut itu harus ditembus oleh pengamat dan menatap langsung realitas itu berulang-ulang, sehingga tertangkap pengertian yang murni dan asli

yang tidak terpengaruh oleh aneka macam kabut yang mengitarinya. Aliran fenomenologi berkeyakinan bahwa manusia dapat menangkap pengertian yang murni dari realitas yang menggejala dengan menatap langsung menembus kabut-kabut yang menutupinya, dengan bertemu langsung dan mengamati realitas (Romdon, 1996: 83).

Joachim Wach dalam bukunya *The Comparative Study of Religion,* mengatakan bahwa sifat pokok dari fenomenologi adalah membiarkan realitas atau fakta, kejadian, atau keadaan, atau benda berbicara sendiri dalam suasana *intention. Intention* menurut Husserl berarti kesengajaan mengarahkan kesadaran atau *conciousness* menyadari atau mengalami realitas dalam kaitannya dengan keadaan yag mengelilinginya. Wach juga berpendapat bahwa prinsip pokok yang lain adalah sikap *epoche* dan *eiditic vision.* Menurutnya *epoche* adalah menunda mengambil keputusan tentang realitas yang ditatap langsung itu serta menyaring pengetahuan-pengetahuan yang alami, sedangkan *eidetic vision* adalah mengambil pengertian yang inti dan yang murni yang memang diharapkan akan muncul dengan sendirinya (Joachim Wach, 1966: 24).

Menurut Driyarkara, Husserl menerangkan bahwa pengertian atau pengetahuan manusia itu benar-benar ada dan mempunyai obyek. Husserl berangkat dari pendapat bahwa manusia itu dapat menangkap realitas dengan cara alami, dengan spontan dengan bermacam-macam cara penggunaan indera, melihat, mendengar, meraba dan menangkap dunia. Akan tetapi pengetahuan tentang obyek realitas secara alami atau spontan itu belum cukup. Mereka harus merenungkan dan memikirkannya. Pengetahuan spontan diyakini masih mengandung unsur subyektif. Jadi harus ditinggalkan, artinya tidak dapat dipakai sebelum diperoleh pengtahuan mendalam. Pengetahuan yang spontan itu harus disaring, harus diadakan reduksi. Dengan demikian akan tinggal fenomenon dalam wujud yang semurni-murninya, pengetahuan fenomenon yang asli dan murni, realitas yang murni dan asli. Pengetahuan yang spontan tentang realitas bukanlah pengetahuan yang sebenarnya. Realitas yang murni dan sebenarnya berada di balik fenomenon yang menggeajala yang kita tatap langsung itu (Romdon, 1996: 84-85).

3. Dari Filsafat ke Ilmu Sosial

a. Metode Fenomenologi

Menurut Husserl tugas yang paling penting adalah mengembangkan suatu metode yang akurat, sehingga mampu mendorong para filsuf dan ilmuwan untuk mencapai sesuatu.Tujuan filsafat Husserl adalah suatu ftilsafat tanpa adanya praduga-praduga, yakni suatu cita-cita yang dapat didekati dengan suatu metode yang disebut dengan "reduksi".

Menurut Husserl ada tiga macam reduksi, yaitu:

1) Reduksi fenomenologis

Yaitu menyaring pengalaman, sehingga orang sampai pada fenomena semurni-murninya. Seseorang harus melepaskan benda itu dari pandangan-pandangan lain, seperti agama, adat, pandangan ilmu pengetahuan. Kalau berhasil seseorang akan sampai pada fenomena yang sebenarnya. Orang harus menunda dulu pkiran-pikiran yang ada di luar kesadarannya. Fenomenon itu kita pandang saja, kita alami saja dalam kesadaran kita. Menahan keputusan dengan selalu tetap mengalami realitas fenomenon dinamakan juga dengan *epoche*. Disaring dan disisihkan segala keputusan tentang realitas atau idealitas obyek dan subyek. Tidak diadakan refleksi mengenai fakta-fakta, tidak pula diberi statemen tentang yang faktual (Anton Bakker, 1986: 114).

Epoche merupakan tahap pertama untuk mengetahui sesuatu, cenderung ke arah memahami sesuatu sebagaimana yang tampak, kembali kepada sesuatu itu sendiri, bebas dari praduga dan prekonsepsi. Reduksi fenomenologi berusaha mendiskripsikan bahasa yang tersusun yang dipahami seseorang, tidak hanya dalam istilah obyek eksternal, tetapi juga perbuatan internal dari kesadaran, seperti pengalaman, ritme, dan hubungan antara fenomenon dengan diri seseorang. Tugas ini membutuhkan penyelidikan dengan cara: saya melihat dan mendiskripsikan, melihat lagi dan mendiskripsikan, melihat

lagi dan mendiskripsikan, selalu pada kualitas yang tersusun (*textural*) (Clark Moustakas, 1994: 90).

Kita memfokuskan kepada obyek itu sendiri dan bukan pada pengalaman yang mengesankan. Kesadaran kita menunjukkan makna sepenuhnya terhadap sesuatu yang terus-menerus berlangsung sampai sekarang, bagaiamana kita mengembalikan kepada pengalaman internal kita. Secara signifikan pandangan kita kembali kepada sesuatu itu sendiri. Reduksi fenomenologis tidak hanya sebuah cara memahami atau melihat, tetapi sebuah cara mendengarkan dengan kesadaran dan maksud yang disengaja dari keterbukaan diri kita kepada fenomena sebagai fenomena, dalam kebenarannya sendiri dengan susunan dan maknanya sendiri (*Ibid*., 91-92).

2) Reduksi Eidetis.

Reduksi ini disebut juga dengan *ideation,* membuat ide. Ini dimaksudkan akan sampai ke *eidosnya,* sampai intisarinya, yang sejatinya. Sebagai contoh kita memandang manusia. Banyak sekali dalil tentang manusia, baik yang berasal dari tradisi maupun dari ilmu pengetahuan. Salah satunya ada yang berpendapat bahwa manusia itu sama saja dengan kera. Semua itu harus dikurung saja, ditunda saja. Kita biarkan manusia seperti gejala yang kita alamai dan kita harus mengalaminya terus. Gemuk atau kurus, putih atau hitam, bagus atau jelek dan sebagainya. Semua dalil tentang manusia atau pengetahuan-pengetahuan spontan tentang manusia harus kita saring, harus dipertimbangkan mana yang intisari dan mana yang bukan. Yang bukan intisari kita kurung, kita alami terus sampai nantinya kita sampai ke eidosnya (Romdon, 1996: 85-86).

Eidos atau hakikat mempunyai arti khusus:

1) Bukan dimaksudkan arti umum, seperti: “manusia adalah hakikat yang dapat mati”. Arti itu hanya menunjukkan hal atau makhluk. Padahal fenomenologi memaksudkan isi dan struktur di dalam hal itu.

2) Bukan dimaksudkan suatu inti yang tersembunyi, misalnya hakikat hidup. Hakikat fenomenologi justru terbuka dan menampakkan diri.
3) Bukan pula hakikat menurut arti Aristoteles, seperti misalnya *man is rational animal.* Definisi demikian hanya memberikan sifat-sifat yang mnentukan hakikat secara spesifik dalam rangka suatu *genus.* Selain itu masih ada sifat-sifat hakiki lain dan sifat-sifat itu dapat dimasukkan hakikat fenomenologis pula. Jadi hakikat fenomenologi itu luas (Anton Bakker,1986: 114-115).

Untuk mencari hakikat, Husserl mengesampingkan semua segi dan aspek dalam fenomenon yang hanya kebetulan atau hanya berhubungan dengan obyek individual ini: 'ke-kini-an' dan sifat-sifat bukan penting. Hakikat merupakan struktur dasariah yang meliputi isi fundamental, ditambah dengan semua sifat hakiki, dan semua relasi hakiki dengan kesadaran dan dengan obyek-obyek lain yang disadari (Ibid., 1115).

Reduksi Transendental. Seseorang sampai pada subyek murni. Semua yang tidak ada hubungannya dengan kesadaran murni harus dikurungkan (F.X. Mudji Sutrisno, 1992: 90-91).

Jadi reduksi Husserl bergerak dalam dua arah, yakni "*noesis*" (suatu tindakan yang diarahkan kepada suatu obyek yang dikehendaki), dan ke arah "*noema*" (suatu obyek tindakan *noetic*). Atau menuju kepada tindakan yang sadar terhadap dirinya sebagaimana kepada dunia obyek yang dikehendaki. Pengelaborasian analisa neotic Husserl sebagai berikut: orang menguji obyek kesadaran orang lain yang dikehendakinya yang dihubungkan dengan kesadaran dirinya sendiri pada saat mencoba membedakan suatu fenomena yang asli dengan yang berupa asumsi-asumsi atau praduga-praduga. Orang menguji kesadaran yang dijadikan sebagai obyek dengan menguji tentang keinginan-keinginan, perasaan dan keyakinannya, sehingga bisa masuk dalam suatu pengalaman obyek yang ia mampu merefleksikannya. Konsep intensionalitas kesadaran Husserl ini adalah bahwa subyek dan obyek tidak dapat dipisahkan dan bersifat interaksi, yang masing-masing dapat dimengerti dengan penjelasan yang lain. Setiap obyek

merupakan obyek bagi beberapa subyek dan setiap subyek merupakan bagian obyek intensionalitasnya (*Ibid*., 221).

b. Pertemuan antara filsafat Fenomenologi dengan Ilmu Sosial

Istilah fenomenologi menunjuk pada apa yang diberikan atau yang sudah pasti dalam persepsi atau kesadaran dari individu yang sadar. Jadi Fenomenologi terdiri dari usaha untuk mendiskripsikan fenomena dari kesadaran dan untuk menunjukkan bagaimana kesadaran itu dikonstitusikan. Oleh karena itu proyek fenomenologi adalah mendiskripsikan fenomena secara jelas sebagaimana yang nampak dalam kesadaran. Bagi Husserl, kesadaran adalah kesadaran dari "sesuatu", ada dua pelengkap kesadaran, yaitu: (1) Proses kesadaran (*cogito*) yang bentuknya berbeda-beda, (2) Obyek dari kesadaran (*cogitatum*). Bagaimanapun penyelidikan kesdaran oleh fenomenolog dilakukan dengan alat-alat metode khusus, reduksi fenomenologi, yang berusaha untuk membuka dunia dari keberadaan (*pure conciousness*) yang tak tersentuh oleh refleksi, yang dbawa dalam sikap alami (Phillipson, 1972: 121-123).

Kesadaran itu erat kaitannya dengan maksud orangnya. Dengan hadirnya maksud dalam kesadaran, maka kesadaran selalu memberikan makna terhadap obyek yang dihadapi. Kesadaran yang mengandung maksud itu diarahkan ke dunia kehidupan (*life world*) dan itu tidak lain adalah dunia antarsubyektif (intersubyektif). Artinya manusia yang ada dalam dunia tersebut saling berhubungan, sehingga kesadaran yang terbentuk di antara mereka memiliki sifat sosial. Asumsinya adalah gejala benda atau gejala peristiwa manusia bisa dialami oleh orang lain sebagaimna dia mengalaminya. Artinya, makna yang diberikan seseorang terhadap suatu gejala sama maknanya dengan yang diberikan orang lain dan inilah yang disebut dengan intersubyektivitas dunia kehidupan (*Ibid*., 123-126).

Dalam interaksi sosial, manusia menanggapi tindakan orang lain bukan atas tindakan itu sendiri, tetapi berdasarkan pada maksud tindakan itu. Jadi bagi seorang peneliti, interaksi sosial yang dilihatnya tidak begitu penting lagi. Yang lebih penting adalah makna yang diberikan oleh orang-orang yang terlibat dalam interaksi

tersebut, bagaimana makna tersebut muncul, dimiliki bersama serta dipertahankan untuk jangka waktu tertentu dan bagaimana kenyataan sehari-hari yang selalu berbeda dipandang sebagai hal-hal yang wajar, yang biasa dan nyata bagi mereka yang menghadapinya (Heddy, 1985: 112).

Salah seorang yang dikatakan merupakan mata rantai penghubung antara filsafat fenomenologi dengan sosiologi adalah Alfred Schutz. Karya Schutz seringkali dijadikan sebagai landasan bagi sosiologi fenomenologi. Schutz sendiri dan para komentaror mempertahankan bahwa fenomenologinya didasarkan pada fenomenologi Husserl. Dia memulai usahanya dengan mencari akar-akar problem dari ilmu-ilmu sosial langsung kembali pada fakta-fakta fundamenal dari kehidupan yang sadar dengan menggunakan konsep-konsep metodologi Max Weber (Barry, 1977: 36).

Pemikiran-pemikiran Huserl yang lebih banyak berbau filsafat dikupas dan diterapkan dalam ilmu sosial. Konsep intersubyektivitas dikembangkan lebih jauh. Menurut dia bentuk dasar intersubyektivitas tersebut tidak lain adalah adanya timbal balik perspektif yang mencakup dua macam idealisasi. Pertama, *interchangability of view points*, yaitu seorang Ego berpandangan bahwa Ego dan orang lain akan mendapatkan pengalaman yang sama atas dunia bersama, apabila mereka saling tukar posisi, ego berada dalam posisi dia dan dia berada dalam posisi ego. Ego berasumsi bahwa cara-cara memahami, mengalami dunia atau situasi yang dihadapi akan sama dalam pergantian posisi semacam itu. Kedua, *congruence of system of relevances.* Dalam hal ini yang penting menurut Schutz adalah bagaimana si pelaku mendifinisikan situasi yang dihadapi. Maksud situasi di sini adalah "*a particular physical and sociocultural environment in which the actor has a physical, social and moral position as determined in part by his biography*" (Heeren, 1970: 47-48).

Menurut Schutz, unsur-unsur yang relevan dalam situasi bagi si pelaku ditentukan oleh biografi si pelaku serta pilihannya atas berbagai kepentingan yang menyangkut dirinya. Yang dimaksud Schutz tentang *congruence of system of relevances* adalah keadaan seorang ego dan alter yang terlibat dalam suatu interaksi berasumsi

bahwa perbedaan-perbedaan yang ada dalan sistem relevansi masing-masing pihak dapat diabaikan demi tujuan yang ingin dicapai bersama. Melalui timbal-balik perspektif inilah proses interaksi sosial dalam kehidupan sehari-hari dapat berjalan lancar, karena masing-masing pihak yang terlibat tidak menyangsikan lagi bahwa hal-hal yang akan dihadapinya tidak akan berlainan dengan apa yang pernah dialaminya (Heddy, 1985: 113).

c. Fenomenologi dan Analisis Sosial.

Fenomenologi, suatu pendekatan filosofis yang dikembangkan pada abad ke-20 yang menekankan primasi fikiran manusia sebagai pencipta yang menghasilkan semua yang dialami manusia secara riil. Pendekatan ini tidak hanya dapat digunakan dalam filsafat, tetapi juga dalam studi ilmu sosial (Henry, 1995: 169).

Fenomenologi sebagaimana yang didefinisikan secara umum dalam sosiologi, menunjukan pada studi bagaimana dunia sosial dikonstruksikan (dikonsepsikan). Fenomenologi menyelidiki keterlibatan-keterlibatan dan persepsi-persepsi tentang realita sebagai produk-produk kreatif. Oleh karena itu, suatu pendirian yang naif kalau ada orang yang beranggapan bahwa seseorang akan dapat memahami tingkah laku manusia secara menyeluruh dengan semata-mata memperhatikan kepada tingkah laku yang nampak atau yang muncul secara konkrit (George Ritzer,1995: 72).

Prosedur kunci analisis fenomenologis adalah berupaya untuk memandang secara netral proses-proses persepsional kita sendiri dan secara lebih spesifik bagaiamana suatu dunia dikonstruksi sehingga sampai dapat merasakan suatu obyek yang eksis secara independen. Pendekatan ini meminta untuk melihat bagaimana kesadaran itu membentuk fantasi-fantasi, kehidupan emosional, sikap-sikap dan pendirian yang dianggap sebagai dunia luar. Fenomenoogi berusaha untuk menghapuskan diri seseorang secara mental dari suatu keterlibatan-keterlibatan ini dan menyelidiki persepsi-persepsinya kemudian tindakan-tindakan. Dengan demikian pendekatan ini memungkinkan untuk memahami hubungan antara kebenaran batin

dengan "realita" eksternal dan bahwa eksternalitas-eksternalitas itu dibentuk oleh proses-proses interpretif (Henry, 1995: 169).

Schutz memahami bahwa interaksi sosial merupakan proses interpretasi yang terus-menerus. Dia berpendapat bahwa dalam proses interaksi sosial si pelaku harus mendefinisikan situasi yang dihadapi, masing-masing juga melakukan tipifikasi. Dalam kegiatan ini pelaku mengabaikan hal-hal yang unik pada suatu obyek dan menempatkan obyek tersebut dalam kelas yang sama dengan obyek-obyek yang lain yang memiliki ciri-ciri atau unsur-unsur atau kualitas-kualitas yang sama (Leiter, 1980: 57).

Hal ini bukan berarti mengingkari realita fisik, karena apabila seseorang melakukan kontak dengan obyek-obyek fisik atau manusia lainnya, maka hal itu tidak hanya eksis dalam fikiran semata. Tujuan akhir dari fenomenologi adalah memungkinkan seseorang untuk menjadi sadar dan belajar untuk mengontrol apa yang dilakukan seseorang terhadap dunia. Fenomenologi memberikan bantuan dalam menghasilkan reintegrasi umat manusia dan eksternalitas-eksternalitasnya (Henry, 1995: 170).

Fenomenologi tidak meminta seseorang untuk menolak dunia umum dan juga tidak mendesak seseorang untuk mencari alternatif-alternatif. Fenomenologi tidak mendorong secara langsung perubahan politik, ekonomi maupun sosial. Seseorang hanya diminta untuk mengenali proses-porses kognitif yang merupakan dimensi tatanan sosial yang tak terelakkan (Henry, 1995: 171).

Untuk menjelaskan perilaku manusia, para ilmuwan sosial mengajukan bahwa manusia dikondisikan oleh lingkungan mereka, yang dibentuk oleh orang lain, yang disosialisasikan ke dalam pemenuhan, yang diperintahkan oleh otoritas legitimit dan yang dipedomani oleh harapan-harapan peran mereka sendiri. Dengan melihat pada ini, secara fenomenologis seseorang dapat melihat bahwa pada akhirnya individulah yang menginterpretasikan "kekuatan-kekuatan" dan yang melaksanakan suatu tindakan. Lebih lanjut, individu memiliki kapasitas untuk melakukan selain yang diarahkan oleh relaita eksternal (Ibid., 172).

Dalam karyanya yang berjudul *Cartesian Meditations*, Husserl menunjuk kepada sikap seseorang menolak validitas kepercayaan alami yang ada dari apa yang dialaminya. Husserl mengatakan dengan ungkapannya yang paling terkenal yaitu" seseorang mengurung dunianya yang bersifat obyektif". Dengan mengurung dunia yang bersifat obyektif, maka akan diperoleh nilai yang berbeda. Reduksi ini mendorong kaum fenomenologis untuk mentransformasikan dirinya sendiri ke dalam sosok peneliti yang tidak berkenpentingan dan terpisah (Irving M. Zeitlin, 1995: 217).

Dengan perubahan semacam itu, maka obyek pengalaman menjadi suatu "fenomenon" (gejala). Klaim terhadap realitas obyektif tetap diakui, tetapi kita tidak menyerahkan keputusan validitas dari klaim itu sendiri. Apa yang masih adalah suatu dunia yang murni atau suatu fenomena. Hal inilah yang disebut oleh Husserl dengan "*ego transendental*". Inilah "I" (saya sebagai subyek) yang pada puncaknya memutuskan pemahaman dan validitas (Irving M. Zeitlin, 1995: 217).

Pandangan fenomenologis mengisyaratkan bahwa meskipun manusia tidak memiliki kontrol yang lengkap atas setiap keadaan kehidupan mereka yakni, obyek-obyek sosio-kultural dunia mereka, mereka pada akhirnya dapat memilih proyek-proyek kehidupan mereka. Mereka tidak ditentukan atau disebabkan oleh sesuatu di luar diri mereka. Pendekatan ini menghormati potensi otonom dan kreatif aktor-aktor manusia dan kapasitas mereka untuk melawan (counter) sosialisasi, kebiasaan, keadaan-keadaan, dan tekanan-tekanan. Sosiologi fenomenologis menempatkan primasi (keunggulan) pada individu, dilema-dilema dan proyek-proyeknya (Henry, 1995: 172).

Stok pengetahuan seseorang merupakan basis untuk mengorientasikan orang tersebut pada dunia. Fenomenologi menerima kekhasan berbasis geografis pengetahuan setiap individu dan oleh karena itu terlibat dengan distribusi variabel dan tak sama dengan pengetahuan umum dalam suatu budaya. Meskipun demikian individu yakin bahwa berbagai pandangan mental bersama dan individu mengetahui bahwa seseorang memiliki suatu bahasa bersama. Seseorang/individu merasa berkomunikasi satu sama lain

dan ini begitu terasa. Kalau tidak, beban rasa takut dan kecemasan, serta kesepian mungkin terlalu berat untuk dipikul dan komitmen seseorang pada masyarakat akan lemah. Tentu saja, pengalaman "bersama" yang dirasakan mengenai dunia mengarahkan seseorang untuk menyimpulkan bahwa ada komunikasi suatu pendekatan terhadap konsensus dan suatu dunia kehidupan bersama. Fenomenolog kemudian harus berusaha untuk menjelaskan bagaimana hal itu mungkin bagi individu-individu unik untuk mengkonstruksi secara kolektif suatu dunia sosial yang nampak kohesif. Cara individu-individu menerapkan pengetahuan mereka, menegosiasikan, dan mendesak satu sama lain untuk menciptakan penampakan suatu dunia bersama merupakan suatu tema sentral sosiologi fenomenologis.

Di dalam sosiologi fenomenologis, para sosiolog fenomenologis perlu menghentikan pengetahuan akal sehat mereka tentang dunia yang sangat dekat dan familiar agar penyelidikan tentang dunia tersebut sistematis. Selain itu tugas sosiolog fenomenologis adalah mengungkapkan persepsi-persepsi dan tindakan itu dengan sebenarnya, sebab bagi fenomenolog realita adalah proses membuat riil atau realisasi (Henry, 1995: 173).

Adapun fokus mengenai cabang mikro maupun makrofenomenologi pada dasarnya berkenaan dengan bagaiman manusia cenderung *mereify* (mengharap hal materil) kategori-kategori pemikiran dan tindakan mereka. Tugas utama fenomenolog kemudian menjadi *mendereify* atau mengungkapkan akar-akar faksisitas personal, sosio-kultural, politis dan ekonomi yang nampak. Perhatian mikrofenomenologi berhubungan dengan tingkat individu-individu dan lingkungan-lingkungan dekat mereka, yang secara implisit meningkatkan kesadaran dominasi orang oleh obyek-obyek palsu. Sedangkan makrofenomenologi yang menjelaskan bahwa organisasi-organisasi dan institusi-institusi masyarakat dikonstruksi dengan suatu cara serupa meskipun pada suatu skala yang lebih kompleks, dengan demikian mengisyaratkan potensi liberatif yang sama untuk dunia yang luas (Henry, 1995: 173).

Oleh karena pendekatan mengasumsikan suatu pengalaman unik bagi setiap individu, maka metode-metode analisis introspektif

dan empatik berhubungan dengan erat dan sulit dipisahkan. Dengan demikian untuk menyimpulkan kesadaran orang lain seseorang, harus lebih dahulu menyelidiki kesadarannya sendiri berkenaan suatu tindakan atau situasi. Dengan berusaha terbiasa dengan "realita" seseorang dan menghindari sebanyak mungkin pembebanan kategori-kategorinya sendiri, pengalaman-pengalaman personal dan sistem pengertian kemudian bisa dihubungkan dengan pengalaman-pengalaman dan sistem-sistem orang lain (*Ibid.*).

Dengan demikian tujuan filsafat Husserl adalah suatu filsafat tanpa adanya praduga-praduga, yakni suatu cita-cita yang dapat didekati oleh suatu metode yang disebut "reduksi". Kaum ilmuwan positif, apakah mereka sadar atau tidak telah memaparkan suatu struktur dunia yang abstrak dan artifisial, tetapi bukan suatu dunia yang murni. Untuk memecahkan dunia artifisial dan untuk mendapatkan suatu dunia kehidupan yang secara langsung dialami, maka perlu menggunakan "metode reduksi" dan memahami karakter dasar kesadaran, yaitu tentang intensionalitas (Irving, 1995: 216).

Fenomenologis memperingatkan kita terhadap penerimaan laporan individu sebagai suatu gambaran yang sebenarnya dan menjadi penyebab tindakannya. Para peneliti fenomenologis berusaha untuk memahami pandangan mental masyarakat, namun pada waktu yang sama harus mengungkap bagaimana pola-pola fikiran seseorang berakar dalam dunia akal sehat. Dengan demikian pendekatan fenomenologis tidak hanya melaporkan arus kesadaran para individu, tetapi juga berusaha memproses dan menganalisis laporan-laporan individu tersebut.

Oleh karena fenomenolog harus mulai bekerja sebagai orang asing terhadap fenomena yang sedang diselidiki, maka hal ini melibatkan pengembangan suatu kesadaran obyektif dan kemampuan melangkah keluar dari situasi-situasi yang paling familier. Jadi dalam analisis fenomenologis, fenomenon tidak dapat diketahui dengan segera, namun harus secara perlahan untuk dapat mengetahuinya sampai detail-detailnya yang paling rumit dan kompleks (Henry, 1995: 174).

Adapun untuk menjadi fenomenolog, sesorang tidak perlu secara aktual menjadi anggotanya, namun seseorang harus membenamkan diri sejauh mungkin ke dalam dunia tersebut dan melibatkan dirinya secara imajinatif ke dalam dunia tersebut agar merasakan sebagai bagian dari fenomenon tersebut (*Ibid*.).

4. Pengaruh Fenomenologi dalam Ilmu Sosial

Mediator dari filsafat fenomenologi ke dalam sosiologi adalah Alfred Schutz. Dalam karya utamanya *The Meaningful Structure of the Social World*, Schutz mencoba melacak pokok-pokok konsep ilmu sosial dari akarnya dalam karakteristik kesadaran yang fundamental. Dia menunjukkan hubungan antara fenomenologi transendental Husserl dan *vestehende soziologie* yang dikemukakan Weber. Fokus pokok uraiannya adalah suatu kritik terhadap naturalisme, yakni suatu refleksi kritis terhadap kesadaran kehidupan, pemahaman tentang dunia, simbol dan, ide-ide.

Schutz berpendapat bahwa dunia sosial keseharian selalu merupakan suatu yang intersubyektif. Oleh karena itu seseorang secara keseluruhan tidak akan pernah bersifat pribadi sepenuhnya, bahkan dalam kesadaran seseorang akan selalu menemukan bukti adanya kesadaran orang lain. Ini merupakan suatu bukti bahwa situasi biografi seseorang yang unik tidak seluruhnya merupakan produk dari tindakan-tindakan orang itu sendiri. Setiap orang dilahirkan pada suatu sejarah dunia yang sudah ada yang secara bertahap bersifat alami dan sosio-budaya. Dunia yang ada sebelum seseorang datang itu akan terus berlanjut untuk ada dalam waktu yang sangat panjang, meskipun seseorang itu telah tiada. Setiap orang merupakan suatu elemen pada situasi kehidupan yang lainnya, seolah-olah mereka itu adalah miliknya, yakni seseorang itu bertindak atas orang lain dan orang lain itu bertindak atas orang lain, dan orang lain bertindak atas dirinya, sehingga semua mengalami dunia mereka secara umum dan dalam corak yang sama. Pengalaman seseorang terhadap dunia keseharian merupakan satu-satunya yang masuk di akal secara umum, sebab seseorang mendapatkan pengalaman secara serta merta, sehingga orang lain eksis, mereka memiliki sesadaran hidup, seseorang dapat

berkomunikasi dengan mereka dan akhirnya mereka dalam alam sejarah yang ada dan dunia sosio-budaya yang sama sebagaimana yang dialami seseorang (Irving, 199: 260).

Schutz menggunakan ide Husserl untuk menjelaskan bagaimana seseorang bisa mengetahui orang lain dan mampu berkomunikasi dengan mereka. Seseorang hanya memberikan gambaran bentuknya kepada orang lain dan bukan pemikirannya. Kesadaran kehidupannya tidak adapat digambarkan dan memang bukan sesuatu yang dapat digambarkan. Kesadaran seseorang hanya menerima adanya beberapa tanda kesadaran kehidupan orang lain, pengalaman-pengalamannya terutama persepsi visual, tindakan-tindakannya dan tinadakan orang atasnya (Ibid.).

Dengan mengacu pada gagasan tentang persediaan pengetahuan yang sebagaian besar diwarisi, maka telah sampai pada pengandaian Schutz bahwa manusia adalah makhluk sosial. Akibatnya kesadaran akan kehidupan sehari-hari adalah sebuah kesadaran sosial. Hal ini berlangsung dalam dua cara. Pertama, kesadaran mengandaikan begitu saja adanya dan kegiatan-kegiatan orang lain sebagai penghuni dunia yang dialami bersama. Kedua, kesadaran memakai tipifikasi-tipifikasi yang diciptakan dan dikomunikasikan oleh kelompok-kelompok individu di dalam dunia bersama ini, sebuah dunia yang secara historis telah ada. Dunia itu diteruskan melalui lidah ibu dalam kelompok itu; tanda-tanda dan simbol-simbol yang mengandung perangkat tipifikasi-tipifikasi dan abstraksi-abstraksi yang menyatakan hakikat dunia sosio-budaya itu sendiri. Sebab masyarakat adalah sebuah komunitas linguistik. Masyarakat berada dalam simbol-simbol timbal-balik. Oleh karena itu kesadaran sehari-hari adalah kesadaran sosial atau kesadaran yang diwariskan secara sosial mengenai masyarakat. Dunia kehidupan individu merupakan sebuah dunia intersubyektif dengan makna-makna bersama dan rasa ketermasukan ke dalam sebuah kelompok atau kelompok-kelompok. Kelompok ini adalah milik bersama yang melihat dunia ini dengan cara yang sama dan bertindak dalam kenyataan yang sama. Semua ini tidak membutuhkan bukti dalam kehidupan biasa. Hal ini merupakan

bagian dari kenyataan tetap dari sikap-sikap praktis yang biasa (Tom Campbell, 1994: 242).

Jadi dengan adanya percakapan bersama yang hidup yang kita miliki, dalam kata-kata Schutz "pengalaman menjadi tua bersama". Pengalaman akan "kita" ini tidak ada dalam semua hubungan sosial, melainkan terjadi bila satu orang sadar akan dirinya sendiri sekaligus mengalami dunia yang sama seperti orang lain. Pengalaman yang hadir dan gamblang akan arus kesadaran orang lain yang dibicarakan Schutz sebagai tesis eksistensi alter-ego, pemahaman akan aku-yang-lain, mencakup pengungkapan langsung motif-motif orang lain, baik motif-motif supaya atau motif-motif karena dan dengan begitu memungkinkan kita memahami sesama anggota komunitas ini, yang oleh Schutz disebut *concosiates.* Orang-orang ini bertindak secara timbal-balik dalam arti bahwa masing-masing bisa mengapresiasi motif-motif karena orang lain dan menyaturagakan motif-motif itu ke dalam motif-motif supaya pada gilirannya menimbulkan tanggapan motif-motif supaya yang diharapkan (sebagaimana dalam proses tanya jawab (*Ibid*. 243).

Harapan-harapan dunia kehidupan sehari-hari terungkap dalam apa yang disebut Schutz "motif supaya" pengalaman yang dihayati yang memotivasi, dengan mengatakan kita melakukan sesuatu supaya mencapai sebuah tujuan. Motif ini mungkin karena konteks makna dari fantasi-fantasi yang kita miliki tentang diri kita sendiri yang telah melakukan hal-hal tertentu. Pandangan ini berasal dari Weber, namun Schutz berpendapat bahwa ada sebuah konteks makna lain yang tak berhasil dibedakan Schutz. Konteks makna ini adalah konteks-konteks "motif karena" yang kita kenakan pada diri kita sendiri dan orang-orang lain dengan meninjau kembali dengan menyeleksi beberapa ciri situasi sebagaimana adanya sebelum tindakan dilakukan dan kemudian ciri-ciri ini sebagai alasan-alasan untuk –dalam arti sebab-sebab dari tindakan tersebut (*Ibid*. 239-240).

Menurut Schutz problem dan tanggung jawab ilmu sosial adalah mengembangkan perangkat metodologi demi tercapainya sesuatu pengetahuan yang obyektif tentang struktur makna yang subyektif. Hal ini disamping membutuhkan bentuk yang khusus,

juga membutuhkan perhatian secara sistematis terhadap hubungan kontruksi akal sehat keseharian dengan ilmu-ilmu sosial. Para ilmuan sosial merupakan seorang pengamat yang tidak berkepentingan dengan cara yang khusus. Ia tidak mempunyai kepentingan apapun kecuali untuk kepentingan pengetahuan dan teoritis. Ia tidak terlibat dalam harapan-harapan dan ketakutan-ketakutan para partisipan. Demikian pula dia bukan merupakan bagian dari ketakutan mereka terhadap hasil tindakan mereka. Pendeknya ia "terpisah". Untuk mendapatkan hasil yang meyakinkan, maka biasanya seorang ilmuan selalu sebagai partisipan dalam dunia sosial. Oleh karena itu ia biasanya ditarik, dilibatkan atau disatukan pada beberapa aspek dari dunia sosial tersebut. Dalam suatu masyarakat yang terdiri dari kelas-kelas, lapisan, kelompok dan asosiasi, maka jelas ia tidak terelakkan untuk mendukung nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan kelompok serta menentang nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan kelompok lain. Oleh karenanya Schutz sepakat bahwa ilmuan sosial tidak terpisahkan secara mutlak (*Ibid*. 273).

Seorang ilmuan sosial harus mampu merefleksikan posisi, situasi, dan pengalaman-pengalamannya dalam dunia sosial serta mampu menempatkan kepentingan-kepentingan orang lain. Ilmuan itu harus mampu mengurung situasi biografinya dan menempatkan kepentingan-kepentingan, sistem relevansi dan nilai-nilai orang lain secara ilmiah sebagai suatu ilmu, yakni sebagai seorang pengamat yang tidak mempunyai kepentingan (*Ibid*).

Jadi pendekatan Schutz, demikian pula Weber, memfokuskan pada makna yang subyektif, tetapi bukan dalam pengertian yang diduga selama ini. Weber dan Schutz tidak membela sebagaimana klain yang ada dewasa ini, suatu metode pemahaman yang menggunakan intuisi yang bersifat pribadi, tidak terkontrol, tidak dapat dibuktikan, atau sesuatu yang tidak masuk akal. Menurut kedua tokoh ini *verstehen* bersifat subyektif hanya dalam pengertian bahwa tujuan metode ini adalah untuk menentukan makna dari tindakan yang dimiliki oleh para aktor yang biasanya dipertentangkan oleh pengamatnya, yakni sebagai pengamat yang tidak mempunyai kepentingan. Tujuan Schutz adalah untuk mengingatkan bahwa *verstehen* adalah merupakan suatu

metode yang masuk akal dalam kehidupan keseharian yang mampu menghasilkan kebenaran-kebenaran umum yang terkontrol dan dapat dibuktikan (*Ibid*. 277).

5. Manfaat Fenomenologi

Fenomenologi sebagai suatu disiplin praktik dapat mengungkap bagaimana orang-orang mengorganisasi interpretasi-interpretasi diri mereka, merasakan emosi-emosi mereka, menciptakan fantasi-fantasi mereka, menggunakan dasar pikiran dan logika serta membangkitkan (menghasilkan) tindakan. Fenomenologi menyatukan dimensi-dimensi pengalaman manusia ini, dengan menekankan bagaimana semua identitas, perasaan, imajinasi, pikiran dan prilaku berakar pada kesadaran (*Ibid*., 181).

Alternasi (pergonta-gantian) merupakan strategi terapitik praktek fenomenologi. Alternasi dicapai dengan mengeskpos orang-orang terhadap kemungkinan-kemungkinan baru. Ini dirancang untuk meningkatkan kesadaran bahwa persepsi-persepsi lain. pengalaman-pengalaman, definisa-definisi dan realitas-realitas adalah mungkin sekali. Stok pengetahuan individu dapat berubah. Tipifikasi dapat ditambahkan terhadap stok tersebut yang dengan demikian memperluas potensi individu terhadap pengalaman alternatif. Analisis yang transaksional, terapi dan orientasi-orientasi lain dalam beberapa hal adalah fenomenologis secara implisit dalam pengertian bahwa mereka mungkin mendorong klien untuk mereduksi beban latar belakangnya dan terlibat dalam cara-cara baru berfikir, merasakan dan menjalani. Praktek fenomenologis berjalan lebih lanjut dengan berfokus kepada rutin-rutin kehidupan yang diterima selalu benar. Dengan demikian meningkatkan kemungkinan penerobosan mode-mode ini.

Wawasan yang ditimbulkan oleh fenomenologis bisa membantu dengan baik memanusiakan institusi-institusi sosial, dan mengilhami meningkatkan otentisitas dalam organisasi-organisasi dan mengilhami peran dan tanggung jawab. Seseorang mungkin memperbaiki kapasitas komunikasinya dan menghasilkan mode yang lebih merdeka terhadap penataan kehidupan sosial. Secara spesifik, fenomenologi

dapat diterapkan dengan baik terhadap rekonseptualisasi pnggunaan kaidah-kaidah dalam organisasi-organisasi birokratik, sehingga kaidah ini tidak akan diambil sebagai fakta-fakta yang menentukan. Singkatnya fenomenologi sebagai suatu bentuk filsafat, psikologi dan sosiologi dapat membentuk prakteknya sendiri dan menyumbangkan terhadap peningkatan kehidupan. Praktek para praktisioner secara fenomenologis dapat memperoleh keuntungan dari suatu pengetahuan yang lebih dalam pondasi-pondasi mereka dan dari suatu kesadaran aplikasi yang lebih besar (*Ibid*., 182).

Perhatian penting fenomenologi dalah integrasi orang dan pembubaran obyek-obyek emosional dalam keberadaannya. Etikanya adalah liberasionis, dalam pengertian bahwa praktek feomenologis akan lebih sadar terhadap proses-proses sengaja mereka dalam tingkat-tingkat individu dan kolektif. Dengan demikian kemungkinan-kemungkinan untuk membuat pilihan-pilihan akan terealisasi dan individu-individu dapat mengkonstruksi kehidupan mereka dan tatanan sosial mereka sesuai dengan keinginan mereka.

6. Problem Fenomenologi

Program Schutz cenderung untuk mengabstraksikan dengan apa yang disebut dunia keseharian dari sosial bagian kemestaan yang lebih luas, dan memperlakukan dunia tersebut sebagai suatu yang bersifat tertutup dengan sendirinya dan relatif tidak memiliki masalah. Hasilnya kita tidak mempelajari apapun tentang bagaimana keberadaan setiap manusia dalam kesehariannya yang dibentuk oleh stuktur masyarakat yang lebih luas dimana dia hidup dan bekerja. Lebih jauh lagi, kita mendapatkan kesan bahwa setiap evaluasi orang awam terhadap realitas sosial adalah benar, dimana sebagian besar contohnya merupakan sesuatu yang coba-coba, sebagaimana seorang yang mengirimkan sebuah surat yang teah diketahui bahwa surat tersebut akan sampai ke tujuannya.

Schutz, bukan hanya mengabstraksikan dunia keseharian, tetapi juga mengidealisasikannya. Karyanya membawa implikasi bahwa setiap akal sehat orang awam diasumsikan sebagi suatu kehidupan keseharian yang serta merta sudah diuji, sehingga keberadaannya

valid. Schutz hanya akan mampu mendukung konsepnya dengan cara mengesampingkan dunia keseharian dari konteks kelembagaan yang lebih luas dan memfokuskan secara konsisten terhadap beberapa transaksi yang relatif tidak problematik.

Problem nyata skema yang digambarkan oleh Schutz adalah bahwa ia tidak memberikan alat yang independen untuk menilai keputusan-keputusan orang awam tentang kondisi keberadaannya dan penafsirannya terhadap hubungannya dengan yang lain.

C. Kesimpulan

Teori fenomenologi tidak mempelajari fakta sosial secara langsung, tetapi memusatkan perhatiannya pada bagaimana proses terbentuknya fakta sosial itu. Hal ini berbeda dengan paradigma fakta sosial yang mempelajari fakta sosial sebagai pemaksa terhadap tindakan individu. Fenomenologi mempelajari bagaimana individu ikut serta dalam proses pembentukan dan memelihara fakta sosial yang memaksa mereka itu.

Teori fenomenologi berpendirian bahwa tindakan seseorang menjadi suatu hubungan sosial, apabila manusia memberikan arti atau makna tertentu terhadap tindakannya itu dan orang lain memahami pula tindakannya itu sebagai sesuatu yang penuh arti. Pemahaman ini sangat menentukan terhadap kelangsungan proses interaksi sosial. Konsep intersubyektivitas mengacu kepada suatu kenyataan bahwa kelompok-kelompok sosial saling menginterpretasikan tindakannya masing-masing dan pengalaman mereka juga diperoleh melalui cara yang sama seperti yang dialami dalam interaksi secara individual. Faktor saling memahami satu sama lain, baik antar individu maupun kelompok sangat diperlukan untuk terciptanya kerjasama. Secara singkat dapat dikatakan bahwa interaksi sosial terjadi dan berlangsung melalui penafsiran dan pemahaman tindakan masing-masing, baik antar individu maupun kelompok.

Ada empat unsur pokok dalam teori ini, yaitu: Pertama, memperhatikan aktor, untuk mendapatkan data mengenai tindakan sosial sesubyektif mungkin. Hal ini didasarkan pada pendirian bahwa tingkah laku yang tampak secara obyektif yang nyata itu sebenarnya

hanya merupakan sebagian saja dari keseluaruhan lingkah lakunya. Oleh karena itu, suatu pendirian yang salah jika orang beranggapan bahwa seseorang dapat memahami keseluruhan tingkah-laku seseorang hanya dengan memperhatikan tingkah laku yang nampak atau konkrit saja. Kedua, memusatkan kepada kenyataan yang penting dan sikap yang alamiah (*natural attitude).* Hal ini karena tidak mungkin mengamati seluruh gejala kehidupan sosial, oleh karena itu difokuskan kepada gejala yang penting dari tindakan seseorang sehari-hari dan yang alamiah. Ketiga, memusatkan perhatian kepada yang mikro dengan mempelajari proses pembentukan dan pemeliharaan hubungan sosial pada tingkat interaksi individual untuk memahaminya dalam hubungannya dengan situasi tertentu. Keempat, memperhatikan pertumbuhan, perubahan dan proses. Norma-norma atau aturan-aturan yang mengendalikan tingkah-laku manusia dinilai sebagai hasil interpretasi aktor terhadap kejadian-kejadian yang dialaminya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Syamsuddin, dkk. 1983/1984. *Fenomenologi Agama.* Jakarta: Depag.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri.1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan", dalam *Masyarakat Indonesia.* Tahun XII, No. 2.

Bakker, Anton. 1986. *Metode-metode Filsafat.* Jakarta: Ghalia.

Bari, Noor. 1985. *Pengantar Mengarungi Alam Filsafat.* Yogyakarta: Biro Penerbitan Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Berger, Peter L. 1985. *Humanisme Sosiologi,* terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Sarana Aksara.

Bertens, K. 1988. *Alam Manusia dalam Fenomenologi.* Jakarta: Gramedia.

Bogdam, Robert dan Steven J. Tylor. 1975. *Introduction to Qualitative Research Methods a Phenomenological Approach to the Social Sciences.* New York, London, Sydney, Toronto: A Wiley Interscience Publication.

Campbell, Tom. 1994. *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan,* terj. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.

Craib, Ian. 1986. *Teori-teori Sosial Modern: Dari Parson sampai Habermas.* Jakarta: Rajawali Pers.

Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama,* terjm. Kelompok Studi Agama Driyarkara". Yogyakarta: Kanisius.

Etzkowitz, Henry dan Ronald M. Glassman. 1995. *The Renascence of Sosiological Theory.* Illinois: F.E. Peacock Publisher, Inc.

Evers, Hans-Dieter, penyunting. 1988. *Teori Masyarakat: Proses Peradaban dalam Sistem Dunia Modern,* terjm. Thomas Rieger, dkk. Jakarta: Obor.

Filmer, Paul, dkk. 1972. *New Directions in Sociological Theory.* London: Collier-Macnillan Publisher.

Hindess, Barry. 1977. *Philosophy and Methodology in the Sosial Sciences.* Stanford Terruce: The Harvester Press.

Ihromi, T.O, ed. 1990. *Pokok-pokok Antropologi Budaya.* Jakarta: Obor.

Moustakas, Clark. 1994. *Phenomenological Research Methods.* London New Delhi: International Educational and Professional Publisher.

Ritzer, George. 1985. *Sosiologi Ilmu Berpengetahuan Ganda,* penyadur Alimandan. Jakarta: Rajawali.

Romdon. 1996. *Metodologi Ilmu Perbandingan Agama: Suatu Pengantar Awal.* Jakarta: Rajawali Press.

Sutrisno, Mudji F.X., dkk., ed. 1992. *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman.* Yogyakarta: Kanisius.

Turner, Jonathan H. 1978. *The Structure of Sociological Theory.* Illinois: The Dorsey Press.

Zeitlin, M. Irving. 1995. *Memahami Kembali Sosiologi: Kritik terhadap Teori Sosiologi Kontemporer,* terj. Anshari dan Juhanda. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

A HISTORICAL ANALYSIS OF AUSTRALIAN HIGHER EDUCATION: TRANSFORMATION FROM ELITE INSTITUTIONS INTO MODERN ACADEMIA

Oleh: Fuad Arif Fudiyartanto

Kepala Pusat Pengembangan Bahasa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: fuad.fudiyartanto@uin-suka.ac.id; fudiyartanto@gmail.com

A. Introduction

As one of the closest and more developed neighbouring countries, Australia has experienced longer episodes of development in education including, more importantly, higher education. Simply speaking, Australia has undergone tremendous development of higher education systems, evolving from the Oxbridge oriented model as an English colony in its early age, to the Federation era of the twentieth century, and the modern neoliberal system of university nowadays (Forsyth 2014; Lawless 2012; Toncich 2008). Each of those grand periods of development provides different lessons and opens diverse perspectives on how higher education should be directed. Through evaluating such an evolution of higher education towards a more established system, this article seeks to provide a recommendation for future directions of Indonesian higher education.

Documents about various reforms of Australian higher education which have been publicly accessible in government reports, press releases, books, and other resources are thematically analysed to extract the information about Australian education development. Documents can take the form of printed materials, soft- copy files, or webpages (Hesse-Biber 2017). The information about such progressive trajectories is then presented chronologically with extra emphases on

key aspects of each episode. Arguably, a factor of importance is the aspect of "colonialism", that is, Australia was previously an English colony. Auspiciously, this fact that England has possessed a much longer tradition of higher education confirms the colonial influence on Australian higher education. This contextual situation of the country should serve as a basis of further analyses of their higher education development which is evaluated more closely in the next sections.

B. Discussion

1. Australian Academia in the Past

Even though Australia nowadays belongs to such notable groups of developed countries along with the UK, USA, and other European countries, such a high position does not come from nothing but has resulted from tremendous efforts of improvement during a long history of Australian nation. Simply speaking, Australian education has evolved from the Oxbridge oriented model of university as an English colony in its early age, to the Federation era of the twentieth century, and the modern neoliberal system of university nowadays (Lawless 2012; Ramsey 1987). These processes of development are explored in this article to inform the interaction of such a system and policies (as structure) with the life of the university and its academia (as agent).

The first exploration is on the divisions of higher education in Australia, comprising three sectors of what they call *university, technical and further education (TAFE),* and *advanced education* (Ramsey 1987). The three sectors are differently designed for their exclusive mandates of services. The University sector is primarily concerned with "knowledge and research". TAFE is directed to provide vocational education, training programs, apprenticeships, and other "skilled work qualifications". Advanced education is in between, "sub-degree courses" by universities to equip the students with "practical world of industry and commerce". It is the duty of universities to focus on the development of knowledge and research, and it should be shared by the lecturers and students.

Secondly, across history, Australian higher education has advanced from the ideas of university as "small elite institution"

towards today's "mass system" of higher education (Forsyth 2014, pp.1-2). In the early period during colonial time, Australian university was perceived as an elite institution offered to limitedly chosen individuals as exclusive academic people (Collins et al. 2016; Forsyth 2014; Seddon & Angus 2000). It was understandable because the early new inhabitants of Australia were mostly convicts from England, with the first fleet arrived in 1788 (Ramsey 1988), and might not require higher education as much as modern people now.

After over sixty years of this colony settlement, the first Australian university (the University of Sydney) was founded in 1850, then the University of Melbourne in 1853, the University of Adelaide in 1874, University of Tasmania in 1890, University of Queensland in 1909, and University of Western Australia in 1911 (Ramsey 1987, 1988; Toncich 2008). Compared to Europe and the USA, Australian higher education – which was founded in the late 19th century – can be regarded as "new" since the University of Bologna (the first in Europe), for instance, was founded in the 11th century (1088), Oxford University in the 11th century (1096), Cambridge University in the 13th century (1209), and Harvard University in the 17th century (1636) (Toncich 2008). However, within Australian context, (most) Australian higher education was earlier than the Federation itself which was established only in 1901.

It means that by the early twentieth century (1911) a university was established in each of the six Australian States. The main reason of such establishments was that a "select group of leading citizens … saw the need to establish a university to provide professional education, to prepare youth for positions of leadership in the future, and to provide a civilizing influence on the colonies" (Lawless 2012, p.17 quoting Coaldrake & Stedman 1998). In other words, universities were originally designed for leadership and the development of civilization in general. However, of these first six universities, four of them (Sydney, Melbourne, Adelaide, Tasmania) were founded by different colonial governments of their time, while the other two (Queensland and WA) were founded after Australian federation but by state governments (Toncich 2008). They might be different in the early

stage of development but apparently not quite again in the modern era especially when the Federal government took over the governance of higher education starting with the Dawkins Reform.

2. European and American Influence on Australian HE

In terms of governance and administration, during English crown colonies, early Australian universities were inevitably influenced by the English Oxbridge university systems (the first two English universities: Oxford and Cambridge, which was founded in 12-13th century), "most particularly in terms of its values and belief systems rather than governance" where "autonomy, freedom and collegiality were highly valued" (Lawless 2012, p.15; Toncich 2008). Initially, this Oxbridge university system was originally derived from medieval European universities (University of Bologna and Paris) and the oldest American (Harvard University) whose administration was independent from the King's and court's interventions but governed by the Church (Lawless 2012; Toncich 2008). Elite people who wanted to join university (staff and students) should avow to Anglican Catholicism in this old time.

During this early period of European higher education, Cardinal Newman, through his publications of the "Idea of the University" in England in 1852, set the understandings of the university as "an autonomous and self-governing institution dedicated to learning. His groundwork was based on collegial and cooperative relationships between scholars devoted to knowledge." (Lawless 2012, p.17). This reasonably similar condition was also practised in Australian higher education.

Later, however, Australian higher education also adopted the open access system (for all backgrounds regardless of their religious faiths) inspired by the secular University College of London. In terms of management, Australian university governance "is managed through a professorial head of a department with leadership operating through persuasion" which was basically influenced by the system at the University of Berlin in the nineteenth century (Lawless 2012, p.16). Most significantly, Berlin's system also marked Australian higher

education in the form of the combination of teaching and research. In terms of its vocational, liberal education and valued community service, Australian higher education was also influenced by American model of university.

Thus understood, from its early period of English colony, Australian higher education has experienced and learned from the more developed university systems of mostly English Oxbridge, European universities, as well as the American prominent: Harvard University. As a result, Australian higher education has been managed, or at least mentored, by high quality academics and professors from Oxbridge universities of England as the mother country of Australian colonies (Ramsey 1988). However, at the same time, this fact can also imply that Australian academics might become so influenced by English academics that they tended to be single minded in their perspectives, at least at the early stage of Australian university.

The next period of development in Australian higher education was under Federation era in the twentieth century, more specifically after World War II (1939-1946), starting with the establishment of Australian National University in 1946. The expansion went bigger in 1960s through to 1970s with the significant rise of the number of universities in Australia: "from seven at the beginning of the 50s to nineteen by the end of the 70s" (Ramsey 1988, p.1). Even though Australian higher education has applied open access equally for all people, racial privilege for "white citizens" was still practised by Australian universities at least until 1950s before the next progress in Australian higher education, i.e., internationalisation, took place.

3. Internationalisation and Equal Access in Australian HE

Australia began to implement international education through the implementation of Colombo Plan in the 1950s, by which Australian higher education practised a real open access policy for international students of Asian countries in particular; such as China, India, Vietnam, Indonesia, etc.; to enrol in Australian universities (Commonwealth of Australia 2008). Consequently, there has been a steady increase in the number of international students enrolling in

Australian universities. The latest data from Australian Universities, for instance, shows that more than 150,000 international students have come to Australia to study during 2001 and keep increasing to over 350,000 students in 2015 (Robinson 2017). The same data says that the total number of international students has reached almost 35% out of domestic students in 2015 alone.

This open access policy also means that Australian higher education opens equal access for all people of citizenship, more importantly the Australians. However, indigenous people of Australia, the Aboriginal people, might still have experienced less opportunity to participate in higher education for different reasons. Based on the latest report by Universities Australia (2017), indigenous people of Australia is still "under-represented in the university system" due to several factors such as "financial pressures, social or cultural alienation". Nonetheless, compared to the data of indigenous Australians enrolled in universities in 2008, indigenous participation in HE in 2015 already increased by 74% (Robinson 2017). They are continuously encouraged to join higher education with government's aids.

Since 1960s Australian higher education has improved the function of university to help public necessities and being accountable to public, but still autonomous to public's intervention. In other words, since the second half of the twentieth century, Australian universities has incorporated the idea of the relations between higher education (idealism) on the one hand, and social worth and economy (pragmatism) on the other, and this goes on until present time of global-neoliberal world (Lawless 2012).

Simply speaking, during the period of 1911 to 1987 the development of Australian higher education showed "strong, steady growth in student numbers as a result of the growing nation; post-war activity, and increasing immigration" (Toncich 2008, p.21). In terms of number of students, for example, there was a big increase from 3,000 enrolled students in 1911 to 30,000 in 1940s and 50,000 in 1950s. Through this period, in terms of financial policy, university students should pay fees or received scholarships from government (usually the states), except those at the University of Western Australia (free),

and even by the end of World War II Australian government offered scholarships for former soldiers to go to university (Toncich 2008).

However, in terms of coordination and national perspective, the development of Australian higher education from 1911 (or even 1850s) through to 1950s was considerably "un-coordinated on a State by State basis" (Ramsey 1988, p.5). It was the State Governments that were in charge for Australian higher education in terms of both legislation and funding. Later then in 1959, the Commonwealth Government established Australian Universities Commission (AUC) and began to provide grants for universities to give financial support, in response to the review conducted by the government resulting that the universities were generally under-funded while students kept increasing (Lawless 2012). The grants inevitably requires those universities to meet certain conditions pre-set by the Australian government (Toncich 2008). In other words, the Federal Government began to take significant roles in Australian higher education policies (and especially funding), in addition to the State Government which had been in charge for Australian higher education since the beginning.

In response to a major review in Australian higher education in the early 1960s (Ramsey 1988), the development continued with the Federal Government's new policy to divide higher education into two complements (or the so-called *binary system* of higher education), i.e. Universities and CAEs (Colleges of Advanced Education) including Institutes of Technology (Toncich 2008). Universities can offer diplomas and degrees (Bachelors, Masters, and PhD), while CAEs should focus on vocational and professional education (but can still offer certificates, diplomas, and bachelor's degrees). Universities can also get government grants for research, but CAEs cannot. This binary system was effective for regulating Australian higher education.

In order to reinforce the growth of universities and CAEs, later in the early 1970s the Federal Government eliminated the fees (Toncich 2008). Funding for higher education became the responsibility of the Commonwealth Government. While initially there was a Commission for each of the sectors, eventually in 1977 a single Commonwealth Tertiary Education Commission was established to "incorporate

those former Commissions" into a single body for legislating higher education including TAFE (Ramsey 1988). Much of this stage of development was initiated by PM Gough Whitlam who provided a stipend (Tertiary Education Assistance Scheme) to give more access for low income families to eliminate racial discrimination in higher education (Lawless 2012).

However, at this stage of development, Australian higher education became under two supervisors: the Commonwealth in terms of funding and the State for legislative matters (Toncich 2008). On the one side, the condition might benefit the universities especially in terms of the funding as the proposal could be sent to both the Commonwealth and the States. However, on the other hand, it might trouble the universities in dealing with two supervisors in terms of policy and system of operation. Ramsey (1988), for example, reported that the problems of the dual-supervision of higher education happened in the mid-1980s in the forms of tensions between the two governments in terms of priorities…

> "*…between institutional autonomy and the need for public accountability; between statutory independence and the need for co-ordination; between institutional goals and the national goal of achieving Australia's economic recovery saw considerable public debate as to the direction the country's higher education system should move*" (p 3).

The problem might thus lead to difficulties of how universities should respond to overlapped policies, for example, or different reporting systems.

This kind of tension was doubled by the new government policy of quality assurance to maintain efficiency and effectiveness of higher education for public accountability (Lawless 2012). By the extremely vast increasing number of students (a tripling in a decade to reach 400,000 in 1980s) having "free" higher education, the cost was thus considered "unsustainable" and inefficient (Collins et al. 2016, p.585). It was due to the fact that during this period the amount of money given to the higher education institutions were basically based

on the number of students enrolled (Commonwealth of Australia 2008; Toncich 2008). Public debates emerged on this policy of using taxpayer money for free higher education and initiate the government to review this policy.

Another problem was related to the binary system of higher education which was "breaking down" (Toncich 2008, p.24). CAEs pleaded and were granted privilege to offer postgraduate degrees (Graduate Diploma, Masters, and PhD), which should be the job of universities, and wanted to access research funds from the government (and to have research programs including postdoctoral research). In 1974, Victorian government even converted one of its CAEs, i.e., the Gordon Institute at Geelong, into a university (later called Deakin), which triggered other state governments to do the same thing for their CAEs in the 1980s. It made the binary system become irrelevant and impractical anymore, and the government required it be reviewed.

Beginning with initiative by Minister Susan Ryan (1983-1987) with the so-called Jackson Committee in 1984 to develop Australian higher education for international market (especially Asian) as well as to increase women participation in higher education (as students, lecturers, researchers, professors, top managers, and vice-chancellor), Australian higher education was shifted from the idea of "an aid" for under-developed or developing countries into "an export industry" (Lawless 2012, p.36). eventually in 1987 under Minister John Dawkins (1987-1991), the Commonwealth Government dispensed the binary system, created the Unified National System (UNS) of Australian higher education, which was officially operational on 1 January 1989 (Harman 1989), and merged most CAEs into universities resulting 36 universities (adding 17 from previously 19 universities) across the country.

4. Modern Policy: Towards Corporatisation of Universities

More recent developments in Australian HE policy have subsequently been existent following previous evolution. Most significantly, such developments affect Australian HE's funding system and performance indicators. Of all these reforms, the two most pivotal

policies in Australian higher education are the Dawkins Reform (1988) and Bradley Review (2008). These two reviews are of such importance due to their big impacts on the sector as well as public attention.

The 1988 Dawkins Reform is popularly called so because it was done with the initiative of Minister Hon. John Dawkins. Most importantly, the policy re-introduced tuition fees with what is called the Higher Education Contribution Scheme (HECS for Australian/ Domestic students) previously waived under PM Gough Whitlam, and the introduction of "Unified National System" of higher education resulting in the merger of CAEs into universities (Coombe 2015; Dawkins 1988; Dollery, Murray & Crase 2006; Pick 2006). The biggest result of this UNS was the emergence of 17 new universities across the country, becoming 36 in total (adding to the previous 19 universities).

Principally, Dawkins' ultimate purpose of his reform was to "provide greater institutional control and flexibility in course offerings and resource allocation, whilst simultaneously reducing the extent of government intervention" (Dollery, Murray & Crase 2006, pp.90-91). Each university was required to define its teaching and research strengths and how to develop those strengths in the future in the form of "educational profile" (Dawkins 1988, p.46). Nevertheless, educational profiles should be negotiated with the Government to secure a contract of funding as well as to ensure that each institution is capable of meeting community needs of higher education and contributing to national priorities. It means, to a great extent, that the government is still playing its controlling roles on universities. Dawkins policy also states that even though teaching is the predominant activity, all higher education institutions are encouraged to compete for both teaching and research resources (Government funding) on the basis of "merit and capacity" (Dawkins 1988).

Doubled with the Federal government agenda of increasing productivity and efficiency, Dawkins reform also demands Australian higher education to implement it in university life, including the teaching and research. Universities are required to rationalise their staff with the number of the students enrolled and to optimise their

professionalism in terms of performance and productivity. Technically, several standards or measures are set by the government to be met by universities, which include:

> "*....better use of teaching space, all year round teaching, greater use of performance indicators, changes in tenure and greater flexibility in staff arrangements, larger units to achieve economies of scale and hence amalgamations of institutions, and better management of equipment and physical plant*" (Harman 1989, p.27).

Based on those measures of performance, universities are indirectly imposed to shift their management style of "Newman's Idea of University" into a "corporate university" similar to other business institutions (Dollery, Murray & Crase 2006). Apparently, this fact is not only a direct impact of efficiency and productivity slogan of the government but also the widespread influence of neoliberalism and capitalism policy of modern world that have eventually struck Australian HE. This aspect of Dawkins policy has brought about drastic changes that might be instigated by reformation of tenure, staffing, and workplace relations (Dawkins 1988; Harman 1989; Pick 2005).

Consequently, Australian universities were making big efforts to optimise and 'rationalise', a word probably derived from economic rationalism (Forsyth 2014), all their services including teaching and research, demanding academic staff (and those at management and leadership positions) to work much harder. Since the number of students were increasing and budget was cut, the workload of academic staff for teaching, research, and assessment became so overwhelming. Furthermore, the atmosphere of the university, to many of the Australian academics, has changed drastically compared to that before the Dawkins reform. There was even an informal label of "Pre-Dawkins" or "Post-Dawkins" academics in Australian higher education (Michell, Wilson & Archer 2015). They put it nicely in the following excerpt of their book.

> "*Those who entered the academy prior to the late 1980s enjoyed a degree of intellectual freedom—that is, freedom to teach,*

research, and/or simply think—that is little more than a distant memory in the modern academic ambience of fully quantifiable research and educational outcomes, increasing workloads and output accountability" (Michell, Wilson & Archer 2015).

As the standard of performance of teaching and research – the two main mandates of university – tended to be based on quantitative perspectives, universities and the academics were unsurprisingly evaluated by the government based on such quantitative measures of their outcomes and outputs. This shift of measures was doubled by the management of universities, which became more corporation-based characterised by a "top-down" and "free market" approach, not only in terms of institutional administration but also teaching and research (Biggs 2014; Michell, Wilson & Archer 2015). These 'corporatisation' and 'marketization' of Australian higher education under neoliberalism lens also required university staff (academic and administration) to serve and compete for the university's sake first to attract students and secondly to get research grants; universities were basically run for money and capital.

Seen from a positive perspective, Dawkins policy enabled universities to become more market-oriented, i.e. the ideal of university for knowledge development should also take 'market' and society's interests into ultimate consideration (Symes 2004). Knowledge is not only for knowledge but more importantly knowledge is for the society: universities should provide what the society needs most. This was the essence of marketization of higher education. Unfortunately, at the same time due to this strong market reliance of higher education, departments which trained students for popular jobs (such as hospitality courses, tourism, information technology, professional degrees, etc.) could survive but departments of less popular or lacking job-orientation (such as pure science, languages, mathematics etc.) became virtually extinct (Biggs 2014).

As universities were driven by such management, teaching and research were equally affected by this output or market driven system. Students as the main customers in higher education should be treated as 'the king' and thus served with best services (Michell, Wilson &

Archer 2015). Therefore, academics are even evaluated based on students' satisfaction survey conducted at the end of each course, which is quite reasonable and accountable from the perspective of this market system. However, at the same time, the academics may be too strongly influenced by this system so that most of them take actions for the purpose of getting the best feedback from the students at the stake.

Understood optimistically, this situation can encourage the lecturers to really take good care of the students in terms of teaching, learning and assessment. Unfortunately, this situation may at the same time inspire some lecturers to merely pay attention on the students' satisfaction in terms of their workload and grade, for instance. The lecturers tend to give less assignments but give generous grades to get high scores for their students' satisfaction survey evaluation by the end of the course. This fact is unsurprisingly doubled by the increase of the lecturers' workload due to the efficiency and effectiveness measures set by the government and university. It is confirmed with a survey by Harman (2006) showing that the academics worked longer after Dawkins for teaching, writing, research, and other jobs (editorial or reviewer for academic journals).

The first post-Dawkins major review of Australian higher education was conducted during PM John Howard government and popularly called West Review because it was delivered by a panel led by Roderick West AM; its report, *Learning for Life*, was released in April 1998 (Australia 2015). The panel anticipated that Australian higher education would face a range of pressures over the next two decades, including technological innovation, heightened community expectations, increased demand from both domestic and international students, and increased competition including the entry of new providers. They considered that the policy and funding framework at the time was inadequate to enable the sector to respond to these pressures. In particular, the panel identified:

- Inconsistencies in approach: the number of subsidised students, course mix, and funding rates per student relied on centrally determined government targets. As a result, institutions could

not effectively respond to student needs and demographic movements. There was an inconsistent approach to eligibility, with separate arrangements for postgraduate fee payment, domestic undergraduate fee payment and overseas fee-paying students. Artificial boundaries existed between higher and vocational education that discouraged a strategic view of tertiary education as a whole.

- Inappropriate incentives: the funding framework meant institutions had more incentive to invest in research than quality teaching. With centrally determined targets, there was little incentive for universities to be innovative in teaching and administration. Institutions had strong incentives to solve funding issues by approaching governments rather than by improving the use of their assets, new delivery mechanisms or attracting new students.
- Management deficiencies: institutions suffered from outdated governance arrangements with insufficient experience and skills in the management of large organisations. Institutions had poor understanding of their own cost structures.
- Equity issues: despite improvements in the participation of equity groups, people from indigenous, low SES and rural and regional backgrounds remained under-represented.
- Barriers to competition: entry into the market for higher education remained heavily restricted, with access to government grants and income-contingent loans limited to public university students. This was a major disincentive for students wishing to study at private institutions, as they had to pay the full cost either up-front or through commercial loans. Private institutions also had limited access to self-accreditation, which gave existing universities a competitive edge.
- Limited funding sources: there was a pressing need for Australian universities to invest in new technologies and other infrastructure in order to be competitive with overseas institutions. But compared to universities in the United States, Australian universities had small endowments and limited

access to private equity investment and capital markets. Legislative requirements hindered opportunities for universities to raise the funds they needed.

These recommendations highlight how the funding and other policies of Australian HE tend to be more capitalist-oriented, in that universities are required to gain revenues as much as they can with the smallest funding from the government. Reactions from universities might be different but this article does not portray the reactions from academia and public. Arguably, this situation is likely to be seen as a big challenge by many or even a setback from university ideal to enhance humanity.

C. Conclusion

The evolution of Australian higher education system is a good example portraying the progresses they have been through. Some may be applicable to Indonesian and other contexts such as the unification of the administration of HE under the government's coordination (through a single institution). Thus understood, the share of Indonesian HE coordination between two or more ministries may have to be reconsidered in defining the future avenues of Indonesian university.

On the other hand, Australian orientation to corporatize its higher education may have to be discouraged in Indonesia because Indonesians have less financial capital and hence leave the responsibility of public education to the government. It does not mean, however, that efficient and effective management of universities should be overlooked. In fact, Indonesian universities need to aspire to such a high quality of HE administration in Australia as a model to increase competitiveness in the global community.

Bibliography

Australia, DoEaTD 2015, *Higher education in Australia: a review of reviews from Dawkins to today*, Australian Government, Canberra.

Biggs, JB 2014, *Universities in Society: Past, Present, Future*, updated 2014,

Collins, CS, Lee, MNN, Hawkins, JN & Neubauer, DE (eds) 2016, *The Palgrave Handbook of Asia Pacific Higher Education*, Palgrave Macmillan US, New York.

Commonwealth of Australia 2008, *Review of Australian higher education: final report*, Dept. of Education, Employment and Workplace Relations, Canberra, A.C.T.

Coombe, L 2015, 'Australian higher education reforms – unification or diversification?', *Journal of Higher Education Policy and Management,* vol. 37, March 4, 2015, pp. 125-143.

Dawkins, JS 1988, 'Higher Education in Australia', *Higher Education Policy,* vol. 1, 7/1988, pp. 46-48.

Dollery, B, Murray, D & Crase, L 2006, 'Knaves or knights, pawns or queens?: An evaluation of Australian higher education reform policy', *Journal of Educational Administration,* vol. 44, January 1, 2006, pp. 86-97.

Forsyth, H 2014, *A History of the Modern Australian University*, NewSouth, Sydney NSW.

Harman, G 1989, 'The Dawkins Reconstruction of Australian Higher Education', *Higher Education Policy,* vol. 2, 6/1989, pp. 25-30.

Hesse-Biber, SN 2017, *The practice of qualitative research: engaging students in the research process*, 3rd edn, Sage, Los Angeles, CA.

Lawless, AC 2012, 'Activism in the academy: a study of activism in the South Australian higher education workforce 1998-2008', School of Education, University of South Australia, Adelaide, Australia. viewed 2012,

Michell, D, Wilson, JZ & Archer, V 2015, *Bread and roses: voices of Australian academics from the working class*, Sense Publishers, Rotterdam.

Pick, D 2005, *Australian Higher Education Reform: A Reflexive Modernisation Perspective*, School of Management CUT, Perth WA, 2005.

Pick, D 2006, 'The Re-Framing of Australian Higher Education', *Higher Education Quarterly,* vol. 60, July 1, 2006, pp. 229-241.

Ramsey, GA 1987, 'The Australian Higher Education System', *Overseas Recognition of Australian Tertiary Awards*. viewed 2017-05-24 01:37:24,

Ramsey, GA 1988, 'Higher education in Australia: a time of change', 1988.

Robinson, B 2017, *Universities Australia: Data Snapshot 2017*. viewed 2017, <https://www.universitiesaustralia.edu.au/ArticleDocuments/169/Data%20snapshotv6%20webres.pdf.aspx>.

Seddon, T & Angus, LB (eds) 2000, *Beyond nostalgia: reshaping Australian education*, ACER Press, Camberwell, Vic.

Symes, C 2004, 'Revolting campuses: novel impressions of Australian higher education', *Teaching in Higher Education,* vol. 9, October 2004, pp. 395-406.

Toncich, DJ 2008, *Study and learning in the Australian university system*, Chrystobel Engineering, Brighton, Vic.

Universities Australia 2017, *The Voice of Australia's Universities* <https://www.universitiesaustralia.edu.au/>.

KEBIJAKAN PENDIDIKAN TINGGI ERA ORDE BARU DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

Oleh: M. Ainul Yaqin

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga
m.yaqin@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Tema pendidikan akan terus menjadi tema penting dalam dunia ilmu pengetahuan. Ketika ada pertanyaan sampai kapan tema pendidikan akan menjadi penting, maka jawabannya adalah sampai manusia berhenti mengembangkan ilmu pengetahuan. Padahal, secara alamiah, selama spesies manusia yang dikaruniai akal tidak musnah, maka mereka akan terus berusaha mengembangkan ilmu pengetahuan. Itu artinya, tema pendidikan juga akan terus menjadi tema yang menarik untuk diperbincangkan, didiskusikan, dan tentunya, yang paling penting, diteliti. Karena alasan itu, penulis tertarik untuk menulis laporan kajian penulis yang bertema pendidikan.

Ketika mengkaji tema pendidikan, salah satu tema penting untuk diteliti dan didiskusikan adalah tema kebijakan pendidikan. Selanjutnya, ketika membicarakan kebijakan pendidikan, maka tema kebijakan untuk pendidikan tinggi menjadi sangat penting. Pada dasarnya, kajian kebijakan pendidikan dibagi sesuai dengan level pendidikan yang selama ini ada seperti pendidikan dasar, menengah dan tinggi (Miller, 1981: 121). Akan tetapi, penulis memilih mengkaji kebijakan pendidikan tinggi karena pada level ini, pengembangan pendidikan tidak hanya fokus pada pengajaran, praktek, dan pengabdian pada masyarakat, akan tetapi juga perlu melakukan penelitian. Pada level pendidikan tinggi ini, berbagai

aktivitas kehidupan, termasuk aktivitas pendidikan pada level-level sebelumnya, dapat menjadi bahan penelitian. Ibarat anatomi tubuh manusia, institusi pendidikan tinggi adalah otak dari semua level pendidikan.

Penulis memilih untuk mengkaji kebijakan pendidikan, khususnya kebijakan pendidikan tinggi, di era Orde Baru karena era pemerintahan Suharto ini adalah salah satu era terpanjang dalam proses kepemimpinan di negeri ini. Suharto berkuasa dan menjadi orang nomer satu di Indonesia kurang lebih selama 32 tahun dari 1967 hingga 1998. Era kekuasaan orde baru ini penuh dengan drama politik, sosial, dan budaya yang panjang. Suharto dikenal telah menerapkan system pemerintahan yang sentralistik, militeristik, dan anti demokrasi (MacDougall, 1982: 89-91; Webber, 2006: 400). Kondisi sejarah ini telah menarik penulis untuk meneliti kebijakan-kebijakan pendidikan khususnya pendidikan tinggi yang dihasilkan di era Orde Baru itu.

Dalam laporan ini, untuk memperkuat landasan teoritis dan penguatan data, selain memakai metode analisis teks kebijakan yang ditulis oleh Ball (1993), penulis juga menggunakan perspektif sejarah. Penulis memakai perspektif sejarah ini bukan sebagai metode analisis, melainkan hanya sebagai penguat terhadap kajian teks-teks kebijakan agar penulis juga mampu memahami perspektif historis yang melandasi pembuatan kebijakan-kebijakan itu. Penulis perlu memperkaya wacana penulis dengan perspektif kesejarahan karena kebijakan adalah bagian dari pernyataan-pernyataan historis (Miller, 1981: 120). Selain itu, studi kebijakan umumnya fokus pada perubahan-perubahan yang dilakukan pada berbagai aktivitas pemerintah sepanjang waktu (Mahoney dan Rueschemeyer, 2003; Saldana, 2003; Pierson, 2004; Hawlett dan Rayner, 2006: 1). Dalam studi ini, karena penulis telah memilih sebuah kebijakan di era atau waktu tertentu, maka penulis perlu memakai perspektif historis. Dengan memilih waktu tertentu di mana para pengambil kebijakan membuat kebijakan, maka kita akan dapat mengetahui ada momen-momen penting yang perlu dikaji sehingga kita akan dapat mengetahui masalah-maslah dan solusi-solusinya (Verger, Fontdevila, dan Zancajo, 2017: 4).

Secara lebih mendalam, fokus kajian dalam artikel ini adalah kebijakan pendidikan di era Orde Baru khususnya kebijakan pendidikan tinggi. Penulis tidak hanya memakai metode penelitian kajian teks kebijakan, akan tetapi memperkuatnya dengan penggunaan perspektif sejarah dalam menganalisis data-data yang ada. Berdasarkan dua alasan utama ini, maka penulis merumuskan satu masalah utama dalam bentuk pertanyaan. Rumusan masalah itu adalah sejauh mana kondisi kebijakan pendidikan tinggi di era pemerintahan Orde Baru atau Suharto?

1. Kajian Teoritis

Untuk menjawab pertanyaan utama dalam artikel ini, penulis menggunakan beberapa teori dan metode penelitian. Beberapa teori itu antara lain terkait dengan teori-teori yang membahas makna kebijakan dan sejarah sebagai acuan dalam penelitia ini. Makna kebijakan dan sejarah ini penting untuk dibahas karena penulis fokus untuk mengkaji kebijakan pendidikan tinggi di era Orde Baru. Makna sejarah juga penting untuk penulis bahas di dalam kajian teoritis ini karena penulis menggunakan teks-teks kebijakan untuk diteliti yang mana teks-teks kebijakan itu adalah bagian dari sumber-sumber sejarah. Selanjutnya, untuk memperkuat kajian ini, penulis membahas beberapa teori yang mengulas tentang hubungan kebijakan dan sejarah. Terakhir, untuk menjaga agar penelitian ini tetap dalam kerangka pengembangan ilmu pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan, penulis memakai metodologi penelitian, khususnya metode penelitian untuk mengkaji teks-teks kebijakan.

2. Memahami Arti Kebijakan

Selanjutnya, terkait dengan pengertian kebijakan, Colebatch, (2009: ix), mengatakan bahwa kebijakan adalah ide yang mengalir melalui beberapa cara yang mana kita mengatur hidup kita. Kebijakan digunakan oleh berbagai peserta dalam kehidupan publik-pejabat publik, perwakilan terpilih, aktivis, pakar, jurnalis, dan lain-lain-dalam upaya mereka untuk membentuk cara kehidupan publik yang terorganisasi dengan baik. Berdasarkan pendapat ini, penulis mempunyai pemahaman bahwa kebijakan adalah aturan-aturan untuk

mengatur kehidupan publik agar kehidupan masyarakat umum dari semua lapisan dan profesi menjadi teratur dan tertata dengan baik.

Kemudian, Miller, (1981: 119-120), mempunyai tiga pendapat tentang arti kebijakan antara lain: 1). Sebuah kebijakan adalah pernyataan historis atau kontemporer atau serangkaian pernyataan yang menggambarkan, menentukan dan/atau melarang suatu tindakan. Pernyataan-pernyataan ini biasanya tertulis, tetapi bisa juga lisan. Mereka mungkin atau mungkin tidak menyiratkan kewajiban hukum kontraktual. Selain itu, kebijakan dapat dikembangkan di organisasi yang berbeda level dan mungkin mengikat hanya untuk level itu atau untuk Level lainnya; 2). Sebuah kebijakan dapat berupa serangkaian pernyataan (pada tingkat apa pun) yang mengarahkan atau membimbing individu untuk merumuskan kebijakan baru (tindakan), menerapkan kebijakan yang ada atau baru dan mengevaluasi kebijakan lama, relatif baru, atau yang akan segera terwujud. kebijakan (mengevaluasi dalam waktu yang singkat dan ditentukan); 3). Sebuah peta kebijakan adalah seperangkat pernyataan-pernyataan yang diarahkan untuk menghasilkan atau memprediksi "akhir", tujuan, atau praktik. Tujuan, akhir atau praktik dapat ditentukan jangka waktunya. Berdasarkan tiga definisi dari Miller ini, penulis memahami bahwa sebuah kebijakan adalah seperangkat peraturan-peraturan yang digunakan sebagai panduan untuk bertindak bagi individu maupun kelompok untuk mencapai tujuan. Dalam praktiknya, peraturan-peraturan itu dapat dievaluasi atau diganti dengan peraturan baru.

Selanjutnya, sebuah organisasi internasional untuk pengembangan ekonomi dan pembangunan atau Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), (2013:7), membuat definisi kebijakan adalah "Pernyataan luas yang menetapkan tujuan dan prioritas utama pemerintah sejalan dengan konstitusi negara dan dapat bersifat sektoral (misalnya kebijakan sektor pendidikan) atau khusus untuk sub-sektor (misalnya pendidikan dasar) untuk masalah tertentu (misalnya tingkat partisipasi yang rendah)." Pengertian dari OECD ini hampir sama maknanya dengan Colebatch dan Miller, hanya saja tidak hanya sebagai sebuah pernyataan yang berbentuk peraturan-peraturan untuk mencapai tujuan, akan tetapi juga

mempunyai kesamaan dengan konstitusi negara karena peraturan-peraturan itu bertujuan untuk mencapai tujuan bersama untuk kepentingan publik.

Berdasarkan tiga pendapat ini, penulis memahami bahwa sebuah kebijakan adalah pernyataan-pernyataan yang berbentuk peraturan-peraturan untuk seluruh masyarakat luas sebagai panduan untuk mencapai tujuan bersama yang sejalan dengan konstitusi negara. Dalam praktiknya, peraturan-peraturan ini dapat dievaluasi dan diganti dengan peraturan-peraturan baru.

3. Memahami Makna Sejarah

Sebelum membahas hubungan antara sejarah dan penelitian, penulis perlu mengkaji dan menjelaskan arti dan makna tentang sejarah dan kebijakan. Beberapa sejarawan, ahli kebijakan maupun ilmuan sosial lainnya mungkin telah membuat ratusan bahkan lebih tentang arti dan makna sejarah dan kebijakan. Penulis dalam kajian ini tidak akan membahas semua defenisi itu melainkan hanya beberapa saja yang menurut penulis sesuai dengan tema kajian dalam artikel ini. Alasan penulis perlu memasukkan dan mengkaji arti sejarah dan kebijakan karena dua kata tersebut mempunyai hubungan antara satu dan lainnya.

Seorang sejarawan terkemuka, Carr, (1990: 29-30), mengatakan bahwa sejarah adalah proses interaksi yang berkelanjutan antara sejarawan dan fakta-faktanya, dialog tanpa akhir antara masa kini dan masa lalu. Berdasarkan pendapat Carr dan juga penjelasannya di dalam beberapa halaman di dalam bukunya, penulis menangkap pendapat Carr menjelaskan bahwa sejarah adalah rekaman yang berkelanjutan tentang kejadian-kejadian di masa lalu yang nantinya proses perekaman akan dilanjutkan oleh orang lain untuk merekam kejadian-kejadian berikutnya sehingga tidak menutup kemungkinan memberikan fakta-fakta baru lagi

Kemudian, seorang sejarawan lainnya, Cannadine (2002: 1), mengatakan bahwa pengertian sejarah adalah sebuah upaya untuk memahami dan menafsirkan masa lalu, untuk menjelaskan penyebab dan asal usul segala sesuatu dalam istilah yang dapat dipahami.

Sedangkan kronik adalah hanya sebuah katalogisasi peristiwa tanpa adanya daya upaya untuk mmbuat atau menunjukkan hubungan di antara mereka. Penulis sejarah selalu menunjukkan bahwa satu peristiwa mengikuti peristiwa yang lainnya; sejarawan harus menunjukkan bahwa satu hal menyebabkan hal lain. Dalam pemahaman penulis, pengertian sejarah ini menjelaskan bahwa suatu rekaman peristiwa disebut sejarah apabila seseorang yang disebut sejarawan berusaha untuk memahami dan menafsirkan masa lalu. Selanjutnya, dia juga menjelaskan sebab akibat dan asal-usul dari kejadian-kejadian dengan memakai bahasa dan kalimat yang dapat dipahami.

Selanjutnya, seorang sejarawan lainnya berpendapat bahwa menanyakan fungsi sejarah itu untuk apa adalah sebuah keharusan sebelum menjawab pertanyaan "sejarah itu apa?" (Fernández-Armesto, 2002: 154). Menurut Fernández-Armesto, menjawab apa itu fungsi sejarah adalah penting berkaitan dengan usaha memahami makna sejarah. Menurutnya, ada dua alasan untuk mempelajari sesuatu antara lain untuk memperbaiki kehidupan dan untuk mempersiapkan kematian (2002: 154). Dalam pemahaman penulis, memperbaiki kehidupan ini berarti dengan mempelajari sesuatu termasuk sejarah, maka seseorang mendapatkan informasi atau ilmu pengetahuan yang dapat dimanfaatkan untuk memperbaiki kehidupannya maupun orang lain. Sedangkan untuk mempersiapkan kematian dapat diartikan seseorang setelah mempelajari sesuatu dapat menjadi manusia yang mampu berfikir kritis, mempunyai imajinasi positif, mempunyai empati kuat, dan kualitas peningkatan etik dan moral. Hal ini kemudian dipercaya dapat dipakai untuk memperbaiki kehidupan di masa sekarang maupun setelah mati.

Berdasarkan tiga pendapat teoritis dari tiga sejarawan ini, penulis menyimpulkan bahwa sejarah adalah proses interaksi dan dialog yang berkelanjutan terhadap fakta-fakta di masa lalu dan kini untuk menjelaskan penyebab dan asal-usul dari fakta-fakta itu agar kehidupan menjadi lebih baik dan nilai-nilai kemanusiaan menjadi meningkat.

4. Hubungan Kebijakan dan Sejarah

Hubungan antara sejarah dan kebijakan di sini menjadi penting karena kedua hal tersebut bagian dari pembahasan utama dalam laporan penelitian ini. Beberapa sejarawan maupun ahli kebijakan menjelaskan pendapat mereka secara langsung maupun tidak langsung bahwa sejarah dan kebijakan itu mempunyai hubungan yang kuat satu dengan yang lainnya.

Sejarah berulang kali mengingatkan kita bahwa intervensi kebijakan dapat menyebabkan perubahan signifikan sebagaimana yang diinginkan oleh pembuat kebijakan, tetapi terkadang dapat memiliki konsekuensi yang sama sekali tidak terduga (Woolcock, Szreter, dan Rao, 2011: 14). Oleh karen itu, sebagaimana telah disebutkan dalam sub-bab yang membahas makna kebijakan, telah dikatakan bahwa sebuah kebijakan adalah pernyataan historis atau kontemporer yang mengatur kehidupan (Miller, 1981: 119-120). Berdasarkan dua pendapat ini, jelas beberapa peneliti itu menyebut keterkaitan yang kuat antara sejarah dan kebijakan. Dalam penjelasan Woolcock, Szreter, dan Rao disebutkan bahwa perubahan-perubahan yang disebabkan oleh intervensi kebijakan telah direkam dalam berbagai sejarah. Sementara Miller dengan jelas menyatakan bahwa kebijakan adalah pernyataan historis. Dalam pandangan penulis, dua pendapat ini merupakan bukti bahwa sejarah dan kebijakan mempunyai hubungan dan keterkaitan yang kuat.

Kemudian, seorang sejarawan, Jung, (2017: 1), menjelaskan hubungan antara sejarah dan kebijakan melalui salah satu bagian dari laporan penelitiannya. Menurutnya, mengingat meningkatnya minat pada pendidikan tinggi Asia, upaya ilmiah telah dilakukan untuk mendefinisikan model pendidikan tinggi Asia dan mengeksplorasi formasi historisnya. Tidak dapat disangkal bahwa pendidikan tinggi Asia telah sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai dan struktur Barat ('Barat,' dalam penelitian ini, terutama menunjukkan budaya Anglo-Saxon), meskipun proses aslinya berbeda sesuai dengan sejarah dan budaya lokal. Selanjutnya, Jung (2017:2) mengatakan bahwa pendidikan tinggi di Korea telah dipengaruhi oleh beberapa kekuatan eksternal, termasuk nilai-nilai Cina, pengalaman kolonial Jepang dan

model pendidikan dominan AS. Dua pernyataan ini telah menjelaskan secara eksplisit maupun implisit bahwa kebijakan pendidikan tinggi di Korea Selatan telah dipengaruhi oleh sejarah masa lalu negara tersebut. Cina yang mempunyai keterkaitan sejarah dengan Korea Selatan karena mereka negara serumpun yang mempunyai ikatan sejarah kuat di era dinasti-dinasti di masa lalu. Keterkaitan sejarah Korea Selatan dengan Jepang dikarenakan negara Matahari Terbit itu pernah menjajah Korea Selatan. Begitu juga dengan pengaruh Barat terhadap kebijakan pendidikan tinggi Korea Selatan. Barat yang diwakili Amerika Serikat pernah menjadikan Korea Selatan berada di bawah perlindungan kekuatan militer mereka. Kondisi ini terjadi ketika Amerika Serikat terlibat perang dingin dengan Uni Soviet. Dari sejarah ini, Jung kemudian mengatakan bahwa kebijakan pendidikan tinggi Korea Selatan dipengaruhi oleh berbagai macam karakter dari beberapa negara yang mempunyai keterkaitan sejarah, seperti Cina, Jepang, dan yang paling dominan Amerika Serikat.

Sementara Howlett dan Rayner (2006: 1) mengutip pendapat beberapa peneliti sebelumnya bahwa sejarah merupakan mata pelajaran yang sulit bagi mahasiswa pembuat kebijakan. Meskipun sebagian besar studi kebijakan berfokus pada perubahan yang terjadi dalam tindakan pemerintah dari waktu ke waktu, kebutuhan untuk memeriksa secara hati-hati teori sejarah yang sering tersirat di balik pola pengembangan kebijakan yang teridentifikasi baru diketahui baru-baru ini (Mahoney dan Rueschemeyer, 2003; Saldana, 2003; Pierson, 2004). Howlett dan Rayner (2006: 1) menutup kutipan itu dengan mengatakan bahwa wawasan ini baru sekarang perlahan-lahan meresap ke dalam evaluasi dan kritik terhadap konsep dan metode yang digunakan dalam ilmu kebijakan. Dari sini, penulis menyimpulkan bahwa dalam menganalisis sebuah kebijakan, para peneliti membutuhkan kajian sejarah. Sejarah menjadi bagian penting dari metode analisis kebijakan. Begitu juga sebaliknya, produk-produk kebijakan menjadi objek penting dari peneliian-penelitian sejarah. Dari penjelasan di dalam sub-bab ini, penulis mengatakan bahwa hubungan antara sejarah dan kebijakan adalah kuat.

5. Metodologi Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis memberi penekanan pada studi kebijakan, bukan pada studi sejarah. Penulis menggunakan sejarah sebagai perspektif dalam menganalisa produk-produk kebijakan di era Orde baru atau pemerintahan Suharto. Untuk menganalisa data-data yang berupa produk-produk kebijakan pendidikan tinggi di era Orde Baru, penulis menggunakan teorinya Ball (1993) sebagai panduan menganalisa teks-teks kebijakan Pendidikan tinggi.

Ketika meneliti kebijakan, peneliti sebaiknya jangan melakukan kesalahan dalam membuat asumsi tentang sebuah produk kebijakan. Ball menjelaskan bahwa kita sebaiknya melihat kebijakan dari tiga sisi yaitu kebijakan sebagai sesuatu atau ***policy as text***, proses atau ***policy as discourse*** dan outcome atau ***policy effect.*** Kebijakan, bukanlah sesuatu yang muncul begitu saja, tapi mereka adalah sebuah konsep literasi yang tidak mudah untuk dipahami karena kebijakan adalah hasil dari proses negosiasi politik. Banyak kepentingan yang ada di dalam sebuah kebijakan. ***Policy as text*** berarti melakukan analisa pada text secara mendalam dengan sangat hati-hati, comprehensive, analitycal dan critical karena kebijakan adalah produk politik yang mengandung banyak kepentingan di dalamnya. Kemudian, ***policy as discourse*** berarti dalam meneliti sebuah text, kita tidak boleh berhenti hanya melihat text dari sesuatu yang tertulis dan kelihatan di permukaan, akan tetapi kita juga harus menelitinya dari latar belakang yang ada di balik kebijakan itu; bagaimana, kapan, di mana, dan apa yang akan dibangun dan diterapkan dalam kebijakan itu. Selanjutnya, ***policy effect*** adalah strategi melihat dampak dari sebuah kebijakan. Dalam melihat dampak kebijakan ini, sebaiknya kita tidak melihat sesuatu yang umum, melainkan harus melihat dampak yang tidak umum. Peneliti sebaiknya menghindari melihat dampak umum dari kebijakan dan melihat sesuatu yang khusus yang biasanya tidak muncul ke permukaan (Ball, 1993: 11-160).

Penulis memutuskan untuk memakai strategi yang dipakai Ball (1991) untuk meneliti teks-teks kebijakan karena startegi ini sederhana tapi mendalam untuk digunakan dalam meneliti teks-teks kebijakan. Selain itu, dengan memakai *Ball's Strategy* ini, penulis

tidak perlu memberi penejelasan yang rumit dan panjang dalam menjelaskan hasil analisanya terhadap setiap teks yang dibahas di tengah keterbatasan tempat dalam artikel ini. Dalam membahas teks-teks kebijakan ini, penulis perlu mengupas beberapa kebijakan nasional dengan cara mengutipnya kemudian membahasnya karena penulis perlu menunjukkan seperti apa bunyi dari teks yang ada dalam kebijakan-kebijakan itu. Mengutip teks secara langsung dan membahasnya adalah langkah penting agar penulis tidak keluar dari pokok bahasan dan masalah yang ada dalam kebijakan itu.

B. Pembahasan

1. Kebijakan Pendidikan Tinggi era Orde Baru (Suharto)

Mendiskusikan sistem pendidikan tinggi tidak bisa terlepas dari diskusi tentang sistem pendidikan secara keseluruhan (Wicaksono dan Friawan, 2011: 162). Dalam hal ini, penulis juga mempunyai pendapat yang sama dengan Wicaksono dan Friawan, diskusi tentang pengembangan penelitian di perguruan tinggi tidak bisa terlepas dari diskusi tentang tujuan pendidikan tinggi. Ketika meneliti tujuan pendidikan tinggi, maka hal itu tidak bisa terlepas dari diskusi tentang tujuan pendidikan nasional secara umum. Pemahaman ini penting karena tujuan pendidikan nasional secara umum akan menjadi acuan untuk membuat tujuan pendidikan tinggi. Setelah itu, tujuan pendidikan tinggi akan menentukan seperti apa pengembangan berbagai macam aktivitas akademik seperti kegiatan belajar-mengajar, penelitian, dan pelayanan kepada masyarakat di perguruan tinggi. Kemudian, untuk meneliti tujuan pendidikan nasional, tujuan pendidikan tinggi dan pengembangan berbagai aktivitas akademik di perguruan tinggi, khususnya pengembangan aktivitas penelitian, maka penulis perlu menganalisa secara mendalam kebijakan-kebijakan nasional yang menjadi acuan bagi institusi-institusi perguruan tinggi dalam mengembangkan ketiga hal tersebut.

2. Tujuan Pendidikan Nasional era Orde Baru (Suharto)

Penulis merasa perlu mengkaji kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintahan Suharto, khususnya kebijakan yang mengatur tujuan pendidikan nasional. Kenapa mengkaji tujuan pendidikan

nasional ini penting, jawabannya adalah karena kebijakan ini akan menentukan arah tujuan pendidikan tinggi dan pengembangan berbagai aktivitas akademik termasuk penelitian di perguruan tinggi.

Ada beberapa kebijakan pemerintahan Suharto yang mengatur tujuan pendidikan nasional. Kebijakan-kibijakan itu antara lain Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara atau TAP MPRS Nomor XXVII/MPRS/1966 tentang agama, pendidikan, dan kebudayaan. Kemudian ada Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) atau TAP MPR Nomor IV/MPR/1973 Tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) 1973, 1978, 1983, 1988, 1993, dan 1998, Undang-Undang Repubik Indonesia Nomor 2 Than 1989 Tentang Sistem Pendidikan Nasional, Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi, dan PP Nomor 30 Tahun 1998 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi.

Tujuan Pendidikan Nasional di TAP MPRS Nomor XXVII/MPRS/1966

Di awal pemerintahannya, dalam menentukan tujuan pendidikan nasional, Suharto masih mengacu pada kebijakan yang dibuat oleh pemerintahan Sukarno yaitu Keputusan Presiden Nomor 145 tahun 1965. Tapi, itu tidak berlangsung lama, pemerintahan Suharto hanya memakainya selama satu tahun saja. Tujuan pendidikan nasional yang dibuat oleh pemerintahan Sukarno itu adalah sebagai berikut;

> "Tujuan Pendidikan Nasional kita, baik yang diselenggarakan oleh pihak pemerintah maupun oleh pihak swasta, dari Pendidikan Prasekolah hingga Pendidikan Tinggi, supaya melahirkan warga negara sosialis Indonesia yang susila, yang bertanggungjawab atas terselenggaranya Masyarakat Sosialis Indonesia, adil dan makmur, baik spiritual maupun materiil dan yang berjiwa Pancasila, yaitu.
>
> a. Ke-Tuhan-an Yang Maha Esa
> b. Perikemanusiaan yang adil dan beradab
> c. Kebangsaan

d. Kerakyatan
e. Keadilan Sosial, seperti dijelaskan dalam Manipol/Usdek (Setijadi, 1979: 174)"

Pemerintahan Indonesia pernah menerapkan sistem demokrasi liberal pada tahun 1950 sampai 1959. Kemudian, setelah Sukarno mengeluarkan Dekrit Presiden 1959, Indonesia menerapkan sistem pemerintahan demokrasi terpimpin. Sebelum tahun 1965, karena antara tahun 1955 sampai tahun 1965, tepatnya setelah pemilihan umum pertama pada tahun 1955 yang dianggap sebagai pemilihan umum paling demokratis di era Sukarno hingga era Suharto dan di sekitar pertengahan 1950an, para politisi kiri yang berhaluan sosialis berafiliasi dengan partai komunis Indonesia. Mereka duduk sebagai pengambil kebijakan di kementrian pendidikan dan kebudayaan. Pada waktu itu, PKI di Indonesia menjadi partai komunis terbesar ketiga setelah partai komunis di Cina dan Uni Soviet di mana partai komunis memimpin di kedua negara besar itu (Thomas, 1981: 370). Pada pertengahan 1950an, Professor Prijono, seorang Guru Besar yang dekat dengan partai komunis Indonesia, ditunjuk menjadi menteri pendidikan oleh Sukarno. Lambat laun, Profesor Prijono berhasil membawa haluan pendidikan nasional Indonesia bergeser ke kiri (Kelabora, 1983: 44-45). Kebijakannya kemudian diarahkan untuk mendukung konsep kebangsaan Sukarno yang ingin menyatukan berbagai macam idiologi politik seperti Nasionalis, Agama, dan Komunis yang disebut (NASAKOM). Konsep ini dinilai oleh sebagian pengamat sebagai konsep kenegaraan yang *out of the box* tapi ambisius dari Sukarno. Akhirnya, konsep ini hilang seiring dengan dijatuhkannya Sukarno dari kekuasaannya oleh Suharto. Untuk mendukung konsep NASAKOM ini, Profesor Prijono kemudian mengeluarkan konsep pendidikan yang disebut "Sapta Usaha Tama" pada tahun 1959 dan "Panca Wardhana" pada tahun 1960. "Sapta Usaha Tama" mewajibkan para guru dan murid untuk berpartisipasi dalam 7 kegiatan seperti seperti; 1) Menertibkan aparatur dan usaha-usaha Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2) Menggiatkan kesenian, 3) Mengharuskan usaha halaman, 4) Mengharuskan penabungan, 5) Mewajibkan usaha-usaha koperasi, 6) Mengadakan

kelas masyarakat, 7) Membentuk regu kerja di kalangan sekolah menengah atas dan universitas.

Kemudian pada tahun 1961, Profesor Prijono meluncurkan strategi pengembangan pendidikan yang disebut "Panca Wardhana" dengan menekankan pada Lima Cinta atau "Panca Cinta" antara lain; 1) menguatkan dan mengembangkan moralitas dalam lingkup nasional dan internasional serta keyakinan keagamaan, 2) intelektualitas, 3) pengembangan kesenian, 4) ketrampilan fisik, 5) kesehatan fisik. Dengan Lima Cinta atau ini diharapkan siswa mencintai negaranya, ilmu pengetahuan, pekerjaan, perdamaian dunia, dan orang tua mereka. Namun, konsep Panca Wardhana ini diprotes oleh banyak politisi khususnya mereka kalangan nasionalis dan Islam. Menurut mereka, konsep dan tujuan pendidikan ini tidak susuai dengan pancasila karena menghilangkan Sila Pertama Pancasila; Ketuhanan Yang Maha Esa. Menurut Zainu'ddin (1970: 78) dan Thomas (1981: 375), konsep pendidikan Panca Wardhana ini adalah konsep yang diusung oleh partai komunis Indonesia. Konsep ini menuai kontroversi yang berkepanjangan sehingga dalam penerapannya mengalami banyak kendala. Akhirnya, Sukarno mengutus Profesor Sujono Hadinoto untuk melakukan perbaikan konsep pendidikan dengan membuat komisi negara yang bertugas memperbaiki program-program pendidikan. Komisi negara itu kemudian merekomendasikan agar menteri pendidikan, Profesor Prijono, kembali pada Sistem Pendidikan Nasional Pancasila (Kelabora, 1983:46). Namun, akhirnya perdebatan panjang ini berakhir seiring dijatuhkannya Sukarno dari kekuasaannya oleh Suharto setelah adanya prahara politik pada akhir September dan awal Oktober 1965.

Setelah tahun 1965, tujuan pendidikan nasional yang dibuat oleh Sukarno ini kemudian diganti oleh Suharto dengan menerbitkan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) Nomor XXVII/MPRS/1966 tentang agama, pendidikan, dan kebudayaan. Tujuan pendidikan nasional yang dirumuskan oleh pemerintahan Suharto waktu itu adalah sebagai berikut,

> "Membentuk manusia Pancasila sejati berdasarkan ketentuan-ketentuan seperti yang dikehendaki oleh Pembukaan Undang-Undang 1945".

Menurut penulis, dari sisi ***policy as text***, kebijakan yang dibuat oleh Sukarno dan Suharto memang berbeda dari sisi idiologi politik, namun dari sisi tujuannya tidak jauh berbeda, kedua kebijakan ini dibuat oleh Sukarno dan Suharto untuk menanamkan idiologi negara sesuai dengan kepentingan politik masing-masing dan untuk mempertahankan kekuasaan masing-masing. Mereka berdua, sebagai presiden, berniat memakai pendidikan sebagai alat untuk memperkuat kekuasaan mereka masing-masing. Dari sisi ***policy as discourse***, ada perbedaan prinsip idiologi politik antara pemerintahan Sukarno dan Suharto. Dalam hal ini Suharto merasa perlu mengganti tujuan pendidikan yang ditetapkan oleh Pemerintahan Sukarno karena dianggap telah tercemari oleh doktrin sosialisme yang dibuat oleh Sukarno yang disebut (Manipol-Usdek). "Manipol Usdek" merupakan akronim dari Manifesto Politik, Undang-Undang Dasar 1945, Sosialisme, Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, dan Kepribadian Indonesia. Namun demikian, pemerintahan Suharto kemudian juga melakukan hal yang sama seperti yang dilakukan oleh pemerintahan Sukarno yaitu melakukan indoktrinasi idiologi politik melalui pendidikan. Kalau Sukarno melakukan indoktrinasi nilai-nilai sosialisme melalui "manipol Usdek", pemerintahan Suharto juga melakukan indoktrinasi idiologi negara Pancasila dan UUD 1945 sesuai dengan interpretasi pemerintahan Suharto yang sedang berkuasa. Dalam analisa penulis, Pemerintahan Sukarno mencoba menanamkan nilai-nilai sosialisme yang dimasukkan ke dalam Pancasila. Kemudian Suharto juga demikian, menanamkan nilai-nilai "demokrasi pancasila" versi Suharto yang ternyata dalam penerapannya berlawanan dengan nilai-nilai demokrasi. "Demokrasi Pancasila" versi Suharto ternyata adalah kepemimpinan yang sentralistik dan militeristik yang anti demokrasi. Kemudian, dari sisi ***policy effect***, kedua pemerintahan ini mempunyai kebijakan tujuan pendidikan nasional yang justru membuat pendidikan tidak berkembang sebagai sistem pendidikan yang bebas

dari campur tangan dan kepentingan politik penguasa atau setidaknya minim kepentingan dari para penguasa itu.

Terkait dengan tujuan pendidikan nasional di era awal pemerintahan Suharto, penulis melihat dengan jelas bahwa tujuan pendidikan nasional era Suharto tidak lebih baik dari tujuan pendidikan nasional era Sukarno. Seperti yang penulis jelaskan di awal, keduanya, Sukarno dan Suharto, menaruh kepentingan politik untuk mempertahankan kekuasaannya daripada membangun pendidikan nasional agar berkembang dan bertambah maju. Namun begitu, ada perbedaan yang mencolok antara penerapan tujuan pendidikan nasional era awal Sukarno dengan Suharto. Sukarno, di awal pemerintahannya, mempunyai tujuan pendidikan nasional yang didasarkan pada 5 Sila Pancasila dan semangat nasionalisme setelah lepas dari penjajahan. Namun, karena perkembangan politik, di akhir pemerintaahannya, Sukarno menerapkan Demokrasi Terpimpin di mana semua keputusan politik berada di tangan presiden. Dari situasi politik inilah, Sukarno, kemudian, mulai menerapkan strategi politisasi pendidikan.

Tidak jauh berbeda, Suharto, dengan memakai jargon kembali ke UUD 45 dan menjalankan Pancasila secara murni dan konsekuen, memakai pendidikan sebagai salah satu arena untuk menanamkan doktrin politiknya. Inilah bagian dari salah satu strategi politiknya untuk memperkuat kekuasaannya sampai dirinya mengundurkan diri atas desakan publik. Kelabora (1983: 62) mempunyai penilaian berbeda dengan penulis, menurutnya, pemerintahan Sukarno menerapkan pendekatan doktrin, tapi Suharto menerapkan pendekatan pragmatis dan rasional dalam menyelesaikan persoalan-persoalan pendidikan.

Dalam hal ini, penulis mempunyai penilaian berbeda dengan Kelabora, menurut penulis, Sukarno dan Suharto sama-sama menerapkan cara doktriner dalam mengembangkan pendidikan, tapi Suharto menerapkan juga cara-cara pragmatis, tapi belum tentu rasional. Karena cara-cara pragmatis itu, akhirnya kualitas pendidikan di Indonesia banyak mendapat kesulitan untuk maju. Sebagai contoh, dalam perekrutan guru dan dosen waktu itu, kriteria yang didahulukan adalah merekrut mereka dinilai dapat setia kepada pemerintah, bukan

mereka yang berkualitas secara akademik (Anderson, 2008: 19). Jadi, di sini terlihat bahwa tujuan pendidikan nasional di era Suharto, meskipun dalam teksnya jelas tertulis membentuk manusia Pancasila sesuai dengan Pembukaan UUD 45, tapi dalam pelaksanaannya, pemerintahan Suharto lebih mementingkan menanamkan doktrin politik menggunakan Pancasila dan UUD 45 untuk kepentingan politiknya dan kekuasannya.

Tujuan Pendidikan Nasional di TAP MPR Nomor IV/MPR/1973 Tentang GBHN Tahun 1973, 1978, 1983, 1988, 1993, dan 1998.

Selanjutnya, pemerintahan Suharto mengeluarkan Ketetapan MPR Nomor IV/MPR/1973 Tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) sebagai acuan dalam melaksanakan program kerja pemerintahan Suharto di semua bidang termasuk dalam bidang pendidikan dan pendidikan tinggi. Kebijakan tentang GBHN ini kemudian terus diperbaharui setiap 5 tahun sekali sehingga ada GBHN tahun 1978, 1983, 1988, 1993, dan 1998. Kebijakan GBHN ini merupakan panduan atau komando dari Suharto bagi semua institusi pemerintahan bahkan swasta untuk mengikutinya. GBHN ini menurut klaim pemerintahan Suharto adalah penerjemahan dari idiologi negara dan UUD 1945. Jadi, tidak ada satu pun institusi negara yang tidak menjadikan GBHN sebagai acuan untuk membuat dan melaksanakan program-program mereka, termasuk institusi-institusi Pendidikan tingkat dasar, menengah, dan tinggi waktu itu.

Dalam sub-bab ini, penulis hanya akan mengutip dua kebijakan 5 tahunan ini yaitu GBHN tahun 1973 atau TAP MPR Nomor IV/MPR/1973 dan GBHN tahun 1998 atau TAP MPR Nomor II/MPR/1998. Penulis hanya mengutip dan membahas dua teks kebijakan ini karena tujuan pendidikan nasional dalam 5 kebijakan GBHN lainnya mempunyai kesamaan. Untuk lebih jelasnya, teksnya adalah sebagai berikut,

> "Pendidikan pada hakekatnya adalah usaha sadar untuk mengembangkan kepribadian dan kemampuan di dalam dan di luar sekolah dan berlangsung seumur hidup. Oleh karenanya, agar pendidikan dapat dimiliki oleh seluruh rakyat

sesuai dengan kemampuan masing-masing individu, maka pendidikan adalah tanggung jawab keluarga, masyarakat dan pemerintah. Pembangunan bidang pendidikan didasarkan atas Falsafah Negara Pancasila dan diarahkan untuk membentuk manusia-manusia pembangunan yang ber-Pancasila dan untuk membentuk manusia Indonesia yang sehat jasmani dan rohaninya..."

"Untuk mencapai cita-cita tersebut maka kurikulum di semua tingkat pendidikan, mulai dari tingkat Taman Kanak-Kanak sampai Perguruan Tinggi baik negeri maupun swasta harus berisikan pendidikan Moral Pancasila dan unsur-unsur yang cukup untuk meneruskan jiwa dan nilai-nilai 1945 kepada Generasi Muda"

Kemudian, teks kebijakan GBHN 1998 tentang tujuan pendidikan nasional adalah sebagai berikut,

"a. Pendidikan nasional yang berakar pada kebudayaan bangsa Indonesia, berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 diarahkan untuk meningkatkan kecerdasan kehidupan bangsa dan kualitas sumber daya manusia, mengembangkan manusia serta masyarakat Indonesia yang beriman dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan, keahlian dan keterampilan, kesehatan jasmani dan rohani, serta kepribadian yang mantap dan mandiri. Pendidikan nasional juga harus menumbuhkan dan mempertebal rasa cinta tanah air, meningkatkan semangat kebangsaan, wawasan keunggulan, kesetiakawanan sosial, dan kesadaran pada sejarah bangsa dan sikap menghargai jasa para pahlawan serta berorientasi masa depan. Pendidikan nasional perlu ditata, dikembangkan, dan dimantapkan secara terpadu dan serasi, baik antar berbagai jalur, jenis, dan jenjang pendidikan maupun antara-sektor pendidikan dengan sektor pembangunan lainnya serta antar-daerah, dengan menggunakan manajemen pendidikan yang makin mutakhir, efektif dan efisien serta mengutamakan pemerataan dan peningkatan kualitas pendidikan dasar,

perluasan dan peningkatan kualitas pendidikan kejuruan, pendidikan profesional serta meningkatkan pelaksanaan wajib belajar sembilan tahun. Masyarakat sebagai mitra pemerintah harus diberi kesempatan seluas-luasnya untuk berperan serta dalam penyelenggaraan pendidikan nasional sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, disesuaikan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan tuntutan kebutuhan serta perkembangan pembangunan. Pendidikan Pancasila termasuk pendidikan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, pendidikan moral Pancasila, pendidikan agama, dan pendidikan kewarganegaraan dilanjutkan dan ditingkatkan di semua jalur, jenis, dan jenjang pendidikan termasuk prasekolah sehingga terbentuk watak bangsa yang kukuh".

Dalam analisa penulis, kalau dilihat dari sisi ***policy as text***, kedua kebijakan ini mempunyai substansi yang sama meskipun keduanya dibuat dalam rentang waktu berbeda yang cukup lama, sekitar 25 tahun. Substansi yang sama itu adalah kedua teks kebijakan itu sama-sama mengandung indoktrinasi politis agar warga negara setelah menempuh pendidikan dapat mencintai negaranya sesuai yang diinginkan oleh penguasa. Tujuan politik pemerintahan Suharto adalah masyarakat taat pada pemerintah dan tidak melakukan perlawanan terhadap pemerintahan Suharto. Kemudian dari sisi ***policy as discourse***, kedua kebijakan itu dibuat oleh pemerintahan Suharto yang militeristik. Sejak kebijakan GBHN 1973 hingga GBHN 1998 dikeluarkan sebagai GBHN yang terakhir, pemerintahan Suharto adalah pemerintahan yang represif, anti kritik, dan mengekang demokrasi. Kebijakan-kebijakan dalam GBHN ini dari sisi teks terlihat pancasilais, tapi dalam impmementasinya bertentangan dengan yang ada di dalam teks. Selanjutnya, dari sisi ***policy effect***, dua kebijakan yang diterbitkan di tahun yang berbeda ini, juga kebijakan-kebijakan GBHN lainnya, mempunyai kesamaan yaitu pendidikan di Indonesia mengalami perkembangan yang lambat karena pemerintahan Suharto lebih mendahulukan politisasi pendidikan untuk kepentingan politiknya. GBHN menjadi salah satu senjata andalan pemerintahan

Suharto yang otoriter dalam melakukan indoktrinasi politik dengan alasan sebagai panduan pelaksanaan Pancasila dan UUD 45. GBHN tentu saja sudah disesuaikan dengan kepentingan politik penguasa agar warga negara tidak membangkang atau melawan kebijakan pemerintahan.

Seorang ilmuan pendidikan dari Amerika Serikat yang melakukan penelitian tentang kondisi perguruan tinggi di Indonesia, Cummings (1981: 39-40), melihat ada praktek kepicikan yang dia sebut sebagai parokialisme di mana pendidikan di Indonesia dijadikan alat oleh penguasa untuk mengajarkan idiologi negara yang sejatinya adalah idiologi politik penguasa. Pengajaran idiologi politik untuk kepentingan penguasa dengan tujuan menumbuhkan rasa patuh dan loyal terhadap pemerintah. Pengajaran idiologi negara bukan untuk mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan secara umum, melainkan mengajarkan idiologi politik versi penguasa. Pengajaran semacam itu hanya membuat pemuda-pemuda Indonesia menjadi picik. Pelajaran tentang tugas-tugas aparat pemerintah, tentara dan polisi kepada anak-anak, menurut beberapa pengamat, jelas tidak pantas karena itu adalah bentuk indoktrinasi di sekolah. Sementara itu, Raharjo (1983: 4-11), memberikan kritiknya terhadap pelaksanaan GBHN yang ternyata tidak secara sungguh-sungguh dipakai pemerintah untuk menerapkan nilai-nilai Pancasila dan UUD 45. Kritik Rahardjo ini disampaikan secara halus karena ketika dia menulis hasil kajiannya di majalah Prisma itu, Suharto sedang berada di era jayanya yang sangat kuat dan cenderung tidak suka dikritik. Namun, jelas di situ bahwa Rahardjo mengatakan GBHN justru menjadikan pemerintah otoriter dan menempatkan tentara sebagai salah satu alat kekuasaan yang lebih mementingkan kepentingan ekonomi yang sentralistik dan stabilitas negara yang dibangun secara militer. Rahardjo juga melihat bahwa GBHN telah menempatkan pendidikan di Indonesia sebagai alat untuk mendukung pertumbumbuhan ekonomi dan stabilitas keamanan negara yang menjadi program pemerintah.

Senada dengan Rahardjo, Morfit (1981: 841) dan Liddle (1985: 71) menjelaskan bahwa penerapan idiologi Pancasila dan GBHN hanya digunakan sebagai alat legitimasi pemerintah agar masyarakat

melihat pemerintahan ORBA berada di jalur yang konstitusional, tapi dalam prakteknya berbeda. Pancasila dan GBHN justru diapakai sebagai alat control pemerintah untuk mengamankan keuasaannya. Sementara itu, Mubyarto (1983: 19) dalam kesimpulan kajiannya mengatakan pembangunan manusia Indonesia yang dicanangkan dalam GBHN selama ini seharusnya benar-benar mempertimbangkan apakah sudah sesuai atau mampu menciptakan rasa keadilan bagi rakyat khususnya rakyat kelas bawah. Pertanyaan Mubyarto ini meski disampaikan secara halus adalah sebuah kritik tajam bagi pemerintah Suharto waktu itu. Berdasarkan data dan informasi serta beberapa temuan dari studi-studi sebelumnya seperti yang sudah penulis ulas sebagian dalam sub bab ini, penulis menyimpulkan bahwa tujuan pendidikan nasional dalam GBHN 1973 hingga 1998 tidak banyak berubah, tujuannya tidak fokus untuk mengembangkan pendidikan secara professional atau untuk meningkatkan kemampuan siswa dari aspek-aspek pendidikan seperti kognitif, psikomotorik dan afektif. GBHN, dalam pengamatan penulis, justru menekankan pada aspek-aspek agar siswa menjadi manusia yang loyal pada kepentingan politik penguasa dan siap menjadi pekerja yang tidak mempunyai pikiran-pikiran kritis dalam melihat problem kehidupan.

Tujuan Pendidikan Nasional dalam Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Republik Indonesia

Pada tahun 1989, pemerintahan Suharto mengeluarkan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Pendidikan Nasional. Undang-Undang ini dibuat ketika pemerintahan Suharto sedang kuat-kuatnya. Sejak tahun 1973, pemerintahan Suharto belum pernah membuat Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional. Pengembangan pendidikan nasional dan tujuan pendidikan nasional selama ini, dari tahun 1973 hingga tahun 1989, ditulis di dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara yang dibuat setiap lima tahun sekali. Di dalam Undang-Undang Pendidikan Nasional ini, tujuan pendidikan ditulis di dalam Bab 2 Pasal 4 sebagaimana berikut,

> "Pendidikan Nasional bertujuan mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya yaitu manusia yang beriman dan bertaqwa terhadap Tuhan Yang

Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan ketrampilan, kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggungjawab kemasyarakatan dan kebangsaan".

Terkait dengan kebijakan pendidikan nasional, dari sisi ***policy as text***, penulis memahami bahwa tujuan pendidikan nasional dalam UU Nomor 2 tahun 1989 mempunyai karakter yang tidak jauh berbeda dengan tujuan pendidikan nasional di dalam GBHN. Dalam Undang-Undang UU Nomor 2 tahun 1989, pemerintah Suharto menetapkan tujuan pendidikan yang masih normatif yang ingin membentuk siswa dan lulusan sekolah di Indonesia mempunyai karakter yang baik, terampil dalam berbagai bidang, bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan cinta pada negara dan bangsa. Selanjutnya, dari sisi ***policy as discourse***, penulis memahami pemerintah Suharto menerbitkan undang-undang ini lebih pada tujuan untuk semakin memperkuat indoktrinasi idiologis kebangsaan versi penguasa agar masyarakat tidak melawan kekuasaannya. Kemudian, dari sisi ***policy effect***, masyarakat menjadi tidak kritis terhadap pemerintahan Suharto karena indoktrinasi politis dilakukan secara masif di semua unsur masyarakat termasuk di bidang pendidikan.

Terkait dengan tujuan pendidikan dalam UU No 2 Tahun 1989 Tentang Sistem Pendidikan Nasional ini, penulis menilai penekanan program pendidikan masih pada membangun kepatuhan siswa dan masyarakat terhadap pemerintah. Penekanan pada peningkatan kepatuhan ini menjadi penghalang bagi pemerintah dalam usaha memajukan pendidikan Indonesia. Di tahun 1980an, pemerintah menyadari bahwa kualitas pendidikan di Indonesia masih rendah, maka dari itu pemerintah melihat perlunya keseriusan semua elemen bangsa, pemerintah dan rakyat, dalam mengembangkan pendidikan nasional. Program-program pemerintah di berbagai bidang atau kementrian, termasuk di kementrian pendidikan terganjal oleh minimnya dana pemerintah untuk pendidikan. Sayangnya, pemerintah, menurut Kelabora (1983: 58) dan Rahardjo (1983: 4-7) menerapkan sistem *top-down* dari pusat ke daerah dalam melakukan program pengembangan pendidikan. Program-program itu lebih

sering disebut sebagai proyek-proyek pembangunan. Proyek-proyek itu dibuat di kementrian, badan perencanaan pembangunan nasional, dan lembaga funding internasional. Kondisi ini membuat institusi pemerintah di tingkat bawah, seperti desa, sekolah dan perguruan tinggi menjadi tidak independen, tidak kreatif dan tergantung pada pemerintah pusat. Menurut Watson (1986: 42), sebagai proyek, tentu ada unsur keuangan di dalamnya. Di era itu, penggunaan uang proyek sulit untuk tidak dikatakan bocor karena penggelapan dan korupsi.

Dalam penilaian penulis, di era itu, belum ada lembaga negara dan lembaga swadaya masyarakat yang secara khusus menangani kasus-kasus korupsi. Bahkan apabila ada individu yang menkritik atau mengangkat kasus korupsi ke publik, maka dia akan dianggap melawan negara. Selain itu, program pemerintah sering tidak tepat sasaran dan tidak mampu memberikan solusi yang tepat karena pemerintah pusat tidak paham masalah sebenarnya di tingkat akar rumput. Selain itu, masih kentalnya agenda-agenda indoktrinasi politik dalam berbagai program pemerintah, termasuk dalam pengembangan Pendidikan, telah menyebabkan tujuan pendidikan nasional sulit dicapai secara maksimal. Jadi, bukan hanya di dalam teksnya saja, tujuan pendidikan nasional itu bersifat normative dan susah diukur keberhasilannya, tapi dari sisi penerapannya juga tidak dapat dilaksanakan secara maksimal.

3. Tujuan Pendidikan Tinggi Era Orde Baru (Suharto)

Kebijakan yang juga penting untuk diteliti di dalam kajian ini adalah tujuan pendidikan tinggi yang dibuat oleh pemerintahan Suharto. Kenapa kebijakan ini penting untuk dikaji? Karena kebijakan tentang tujuan pendidikan tinggi ini akan menjadi dasar bagi pengembangan pendidikan tinggi dan juga menjadi dasar bagi pengembang penelitian di perguruan tinggi. Di era Suharto, kebijakan terkait tujuan pendidikan tinggi ini ditulis di beberapa undang-undang seperti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1961, Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) Tahun 1973, 1978, 1983, 1988, 1993, dan 1998, Undang-Undang Repubik Indonesia Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Sistem Pendidikan Nasional, Peraturan

Pemerintah Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi, dan Peraturan Pemerintah Nomro 57 Tahun 1998 Tentang Perubahan Atas Peratura Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi. Untuk lebih lengkapnya, penulis akan mengkaji beberapa tujuan-tujuan pendidikan tinggi yang tertulis di dalam kebijakan-kebijakan di atas sebagaimana berikut

Tujuan Pendidikan Tinggi di Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1961 Tentang Pendidikan Tinggi.

Pada dasarnya Undang-Undang Pendidikan Tinggi ini merupakan kebijakan yang dibuat oleh pemerintahan Sukarno, kira-kira 6 tahun sebelum Suharto naik menjadi presiden pada tahun 1967. Undang-undang ini dimasukkan dalam salah satu undang-undang yang mengatur tujuan pendidikan tinggi di era Suharto. Hal penting yang perlu dikupas dari Undang-Undang ini adalah tujuan perguruan tinggi yang ada di Pasal 2 Ayat 1, 2, dan 3. Dalam Pasal tersebut dijelaskan tujuan pendidikan tinggi sebagai berikut;

Ayat (1) ***membentuk manusia susila yang berjiwa Pancasila*** dan bertanggung jawab akan terwujudnya masyarakat sosialis Indonesia yang adil dan makmur, materiil dan spiritual.

Ayat (2) menyiapkan tenaga yang cakap untuk memangku jabatan yang memerlukan pendidikan yang tinggi dan yang cakap berdiri sendiri dalam memelihara dan memajukan ilmu pengetahuan.

Ayat (3) ***melakukan penelitian*** dan usaha kemajuan dalam lapangan ilmu pengetahuan, kebudayaan dan kehidupan kemasyarakatan.

Dalam analisis penulis, dari sisi ***policy as text***, tujuan Pendidikan Tinggi di Pasal 1, 2, dan 3 ini kental dengan indoktrinasi politik oleh pemerintahan Sukarno. Indoktrinasi itu berupa tujuan pendidikan tinggi adalah untuk membentuk generasi yang memegang teguh idiologi negara Pancasila. Indoktrinasi idiologi negara ini rentan dimanfaatkan untuk memasukkan kepentingan penguasa waktu itu. Dalam kenyataannya, di akhir pemerintahan Sukarno, penanaman idiologi politik untuk kepentingan penguasa itu terjadi. Kemudian

dari sisi ***policy as discourse***, penulis menyimpulkan bahwa ada alasan kuat bagi pemerintahan Sukarno waktu itu untuk melakukan indoktrinasi politik kepada mahasiswa karena Indonesia adalah negara multicultural yang baru saja merdeka dari jajahan Belanda. Apabila tidak dilakukan indoktrinasi idiologi negara, pemerintahan Sukarno khawatir akan terjadi perpecahan. Namun demikian, indoktrinasi politik semacam ini rentan untuk diselewengkan demi kekuasaan penguasa. Selanjutnya, dari sisi ***policy effect***, penulis menilai kebijakan tujuan pendidikan tinggi ini menyebabkan pemerintah kurang perhatian terhadap pentingnya penelitian karena pemerintah, baik pemerintahan Sukarno maupun Suharto, hanya menaruh secara formal statemen tujuan pendidikan tinggi di posisi ketiga atau terakhir. Ini menunjukkan keberpihakan pemerintah pada penelitian di perguruan tinggi rendah. Akibatnya, penelitian di perguruan tinggi Indonesia sangat rendah baik kuantitas maupun kualitasnya.

Di era pemerintahan Sukarno, dalam buku sejarah Indonesia modern yang monumental, Riclefs (357-358) menjelaskan bahwa pendidikan pada dasarnya menjadi salah satu prioritas utama dalam program-program pembangunan pemerintahan Sukarno. Di era awal pemerintahan Sukarno, jumlah masyarakat yang melek huruf terus meningkat dari 7,4% di era kolonial belanda pada tahun 1930 menjadi 46% di era pemerintahan Sukarno di tahun 1961. Namun, karena keterbatasan dana pendidikan dan inflasi yang terus tinggi, banyaknya lulusan-lulusan sekolah yang kemudian ditampung menjadi pegawai pemerintah menjadi manajemen tatakelola pemerintahan Indonesia tidak efektif. Gaji rendah, terlalu banyak pekerja, manajemen yang buruk dan tidak efektif membuat sebagian dari pegawai-pegawai pemerintah itu melakukan korupsi kecil-kecilan. Dalam hal ini, Rciklefs tidak menjelaskan tentang perkembangan perguruan tinggi.

Sementara itu, Atmakusuma (1974: 18-19) menjelaskan bahwa Sukarno mempunyai perhatian pada pengembangan perguruan tinggi dengan mendirikan 28 perguruan tinggi negeri di hampir seluruh provinsi di Indonesia hingga tahun 1965. Namun demikian, persoalan-persoalan yang muncul setelah itu adalah universitas-universitas tersebut kekurangan sumberdaya manusia dosen dan staf

administrasi yang berkualitas. Penelitian belum menjadi prioritas dan fasilitas riset buruk. Dalam periode menjelang akhir pemerintahan Sukarno, partai politi masuk ke kampus. Masuknya partai politik ini kemudian menjadi salah satu penyebab mahasiswa semakin sering terlibat kegiatan-kegiatan politik seperti demonstrasi yang mengusung agenda-agenda politik nasional sesuai dengan kepentingan partai-partai politik.

Selain itu, di akhir pemerintahan Sukarno, antara tahun 1955-1964, menurut Thomas (1981: 213-216), banyak negara-negara barat seperti Inggris, Amerika, Jerman Barat, Uni Soviet, dan Cina berlomba-lomba memberi bantuan pada universitas-universitas di Indonesia. Bantuan-bantuan itu ada yang dikelola oleh beberapa lembaga donor dari Amerika seperti Ford Foundation and USAID. Sementara itu Uni Soviet memberi bantuan 600 beasiswa untuk para staf pengajar perguruan tinggi di Indonesia untuk belajar di negara beruang merah tersebut. Sedangkan Amerika Serikat, melalui AUSAID dan Ford Foundation memberikan bantuan buku, bangunan, dan staf pengajar untuk mengajar di kampus-kampus di Indonesia. Begitu juga Inggris dan Jerman Barat, mereka juga memberi bantuan yang hampir sama. Sayangnya, mahasiswa-mahasiswa dari sayap kiri seperti organisasi mahasiswa komunis (CGMI) yang menjadi sayap mahasiswa Partai Komunis Indonesia (PKI) dan aliansi mahasiswa nasionalis (GMNI) yang menjadi sayap mahasiswa Partai Nasionalis Indonesia (PNI) melakukan protes dan demo besar-besaran mengusir para profesor dari Amerika Serikat, Inggris, Jerman Barat, pegawai-pegawai AUSAID, dan Ford Foundation dari Indonesia. Para mahasiswa tersebut mencurigai bahwa para dosen dan pegawai lembaga-lembaga donor itu sebagai agen-agen asing yang mencari informasi tentang Indonesia untuk kepentingan politik mereka.

Penulis melihat, protes yang dilakukan oleh para mahasiswa ini adalah bentuk dari kebijakan Sukarno yang anti Barat waktu itu. Terlihat, mereka yang diusir hanya para ekspatriat yang berasal dari negara-negara Barat, tapi mereka yang berasal dari negara-negara komunis seperti Uni Soviet dan Cina tidak mereka usir. Dari contoh ini, penulis mempunyai pendapat bahwa implementasi dari

tujuan pengembangan pendidikan tinggi era Sukarno penuh dengan indoktrinasi politik. Pembangunan perguruan tinggi-perguruan tinggi baru di seluruh provinsi Indonesia tidak disertai dengan semangat pengembangan keilmuan yang terlepas dari kepentingan-kepentingan politik penguasa. Karena indoktrinasi politik pemerintahan Sukarno yang membawa misi pengembangan nilai-nilai sosialisme ini, pemerintah Suharto kemudian mengatur pendidikan tinggi di dalam GBHN. Namun, ketika Suharto berkuasa, bantuan dari negara-negara Barat datang lagi di sekitar tahun 1967. Lembaga-lembaga donor Amerika seperti USAID dan Ford Foundation datang lagi ntuk menyalurkan bantuan mereka pada perguruan-perguruan tinggi di Indonesia. USAID menyalurkan 6 miliar dollar amerika serikat melalui berbagai kerjasama dengan universitas-universitas termasuk program-program melalui Midwestern University Consortium (MUCIA) untuk mengembangkan jurusan pertanian di perguruan tinggi. Ford foundation juga melakukan negosisiasi bantuan dengan berbagai universitas (Mason, Arnove, and Stuuon, 2001: 119). Penulis melihat ada dua kemungkinan jawaban kenapa Suharto masih masih memakai UU Nomor 22 Tahun 1961 Tentang Pendidikan Tinggi ini sampai tahun 1990; Pertama, Suharto memahami dengan GBHN, maka dia bisa mengendalikan dan mengatur perguruan tinggi. Kedua, pemerintahan Suharto melihat banyak celah yang bisa dimanfaatkan dari undang-undang ini untuk melakukan indoktrinasi politik.

Tujuan Pendidikan Tinggi di dalam GBHN Tahun 1973, 1978, 1983, 1989, 1993, dan 1998.

Penulis berpendapat, tujuan pendidikan tinggi dalam kebijakan GBHN tahun 1973 sampai 1998 mempunyai karakteristik yang hampir sama. Maka dari itu, penulis tidak membahas dan mengutipnya satu per satu di dalam sub-bab ini. Penulis hanya mengambil dua kebijakan GBHN yang mencantumkan tujuan pendidikan tinggi yang isinya merepresentasikan kebijakan-kebijakan GBHN lainnya. Dua kebijakan GBHN itu adalah GBHN tahun 1973 dan 1998.

Dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang tercantum dalam TAP MPR Nomor IV/MPR/1973, pemerintah

Suharto telah mencantumkan beberapa tujuan pendidikan tinggi sebagaimana berikut,

> "a. Menjadikan Perguruan Tinggi sebagai pusat pemeliharaan dan pengembangan ilmu pengetahuan.
>
> b. Mendidik mahasiswa-mahasiswa berjiwa penuh pengabdian serta memiliki rasa tanggung-jawab yang besar terhadap masa depan bangsa dan Negara Indonesia.
>
> c. Menggiatkan mahasiswa sehingga bermanfaat bagi usaha-usaha Pembangunan nasional dan Pembangunan Daerah".

Sedangkan tujuan pendidikan tinggi dalam GBHN 1998 adalah sebagaimana berikut,

> "c. Pendidikan prasekolah, pendidikan dasar, pendidikan menengah, pendidikan tinggi, pendidikan luar sekolah, dan pendidikan kejuruan terus ditingkatkan pemerataan, kualitas, dan pengembangannya untuk menyiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memiliki kemampuan akademik dan profesional serta kemampuan kepemimpinan yang tanggap terhadap kebutuhan pembangunan serta pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, berjiwa penuh pengabdian dan memiliki rasa tanggung jawab yang besar terhadap masa depan bangsa dan negara. Kehidupan kampus dikembangkan sebagai lingkungan ilmiah yang dinamis sesuai dengan disiplin ilmu dan profesinya, berwawasan budaya bangsa, bermoral Pancasila, dan berkepribadian Indonesia. Perguruan tinggi terus diusahakan untuk lebih mampu menyelenggarakan pendidikan, penelitian dan pengkajian di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, serta memberikan pengabdian kepada masyarakat yang bermanfaat bagi kemanusiaan dan sesuai dengan kebutuhan pembangunan sejalan dengan iklim yang makin demokratis yang mendukung kebebasan akademik, kebebasan mimbar akademik, dan otonomi perguruan tinggi".

Dalam tujuan pendidikan tinggi ini, dilihat dari sisi ***polixy as text***, penulis menilai bahwa pemerintahan Suharto menekankan

agar perguruan tinggi fokus menjadi pusat pengembangan ilmu pengetahuan. Masalahnya adalah dicantumkannya tujuan pendidikan tinggi yang sifatnya politis seperti perguruan tinggi ditujukan untuk mendidik mahasiswa agar berjiwa penuh pengabdian kepada negara. Selanjutnya, dari sisi ***policy as discourse***, penulis berpendapat bahwa kebijakan tentang tujuan pendidikan tinggi ini dibuat setelah pemerintahan Suharto mengalami krisis ekonomi besar yang menghantam pemerintahannya antara tahun 1996 hingga 1997. Sebenarnya krisis ini dialami hampir oleh semua negara-negara Asia dan Asia Tenggara serta dunia. Dalam kondisi demikian, kebijakan yang mengatur tujuan pendidikan ini dibuat. Dalam kebijakan ini pemerintahan Suharto masih memberi penekanan bahwa kampus tidak hanya menjadi tempat untuk membangun lingkungan ilmiah yang dinamis, akan tetapi juga untuk membuat mahasiswa mempunyai wawasan budaya bangsa, bermoral Pancasila dan berkepribadian Indonesia. Selain itu, tiga fungsi pokok perguruan tinggi yang disebut Tri Dharma Perguruan Tinggi yang berisikan Pendidikan (Pengajaran), Penelitian dan Pengabdian Masyarakat juga kembali disebut sebagai tujuan pendidikan tinggi. Selanjutnya, dari sisi ***policy effect***, dalam analisa penulis, kebijakan-kebijakan ini sejatinya hanya mengulang-ulang kebijakan yang sudah ditetapkan di tahun-tahun sebelumnya. Hanya susunan kalimat dan narasinya saja yang mengalami perubahan sedang substansinya tidak jauh berbeda dengan kebijakan-kebijakan pendidikan tinggi pemerintahan Suharto sebelumnya. Akibat tujuan pendidikan tinggi yang sentralistik dan mengandung indoktrinasi politik ini, maka kualitas pendidikan nasional khususnya pendidikan tinggi menjadi lambat dan terpuruk.

Setelah kejadian prahara politik 1956 dan pembantaian dan pemenjaraan para pengikut partai komunis Indonesia (PKI) tanpa pengadilan oleh orde baru pada tahun 1965-66, salah satu kelompok yang juga menjadi korban adalah guru dan kepala sekolah (Anderson, 2008: 19). Sekitar 30.000 sampai 90.000 guru dan kepala sekolah di seluruh Indonesia ikut menjadi korban pembantaian atau dipenjara selama 10 sampai 15 tahun dan kemudian kehilangan pekerjaannya akibat diduga menjadi anggota dan simpatisan PKI (Thomas, 1981:

375-376; Kelabora, 1983: 53). Begitu juga di perguruan tinggi, ratusan dosen, staf dan mahasiswa yang ditengarai terlibat dan menjadi anggota PKI ikut hilang, dipenjara, atau diberhentikan dari statusnya sebagai dosen dan mahasiswa. Penulis sempat bertemu dengan salah satu mantan mahasiswa UGM yang terpaksa berhenti sebagai mahasiswa di semester akhir menjelang kelulusan karena orang tuanya seorang guru yang menjadi anggota PKI.

Di sisi lain, di tahun-tahun yang sama, dosen dan mahasiswa di perguruan tinggi-perguruan tinggi di Indonesia bekerja sama dengan tentara dan orang-orang yang anti PKI di kementrian Pendidikan untuk kemudian melakukan gerakan protes seperti demonstrasi di kampus-kampus dan di tempat-tempat lain di luar kampus. Akhirnya, orde baru di bawah komando Suharto berhasil menumbangkan Sukarno dan menjadi penguasa di Indonesia selama 32 tahun dan berakhir pada tahun 1998. Kebijakan-kebijakan Suharto waktu itu, termasuk kebijakan pendidikan tingginya bersifat sentralistik. Semua kebijakan dikontrol oleh pusat dengan memakai militer sebagai salah satu alat kontrolnya (Crouch, 1979: 575-577; Robison, 1978: 18; Thomas, 1981: 384; McDougall, 1982: 89-91; Emmerson, 1983: 1224: Pearse, 1985: 192). Para eks militer dari yang berpangkat rendah hingga jenderal ditempatkan di pos-pos jabatan dari level paling rendah seperti lurah, camat, bupati, gubernur, rektor, pejabat-pejabat BUMN, kementrian seperti direktur, direktur jenderal, sekretaris jenderal, hingga menteri. Beberapa kali Suharto menunjuk menteri pendidikan dan menteri agama yang berlatar belakang militer berpangkat jenderal. Selain itu, Suharto menerapkan sistem otoriter dalam memerintah, termasuk dalam mengatur pendidikan tinggi.

Dalam kajiannya, Pearse (1985: 192-193) menjelaskan bahwa para dosen, staf hingga pejabat di perguruan-perguruan tinggi negeri diwajibkan untuk mendukung Golkar, apabila mereka tidak mendukung Golkar (partai pemerintah Orde Baru yang didirikan Suharto yang sekaligus menjadi ketua pembina partai tersebut selama 32 tahun), maka mereka akan dipecat seperti 600 pegawai negeri yang telah dipecat dari pekerjaannya karena tidak mau berafiliasi dengan partai Golkar. Dalam analisa penulis, teks-teks kebijakan yang terkait

dengan tujuan pendidikan tinggi memang terlihat lebih baik dari tahun ke tahun dengan dicantumkanna penekanan tujuan bahwa perguruan tinggi berusaha meningkatkan kualitas pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada mayarakat. Dalam realitasnya, ada juga, meski tidak banyak, pejabat kementrian, universitas hingga dosen yang bekerja secara professional, tetapi karena Suharto dan beberapa pejabat inti kementrian lebih mementingkan stabilitas kemanan negara dan pembangunan ekonomi daripada kemajuan penelitian dan pendidikan di perguruan tinggi, maka perguruan tinggi tidak mendapat dana yang cukup untuk mengembangkan dirinya. Dari sini dapat dilihat bahwa dalam penerapannya, tujuan pendidikan tinggi dalam GBHN 1973 hingga 1998 jauh dari usaha-usaha serius dalam mengembangkan pendidikan tinggi termasuk pengembangan penelitian.

Tujuan Pendidikan Tinggi di PP Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi

Sejak pemerintahan Sukarno mengeluarkan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1961 Tentang Pendidikan Tinggi, pemerintahan Suharto belum pernah secara khusus mengeluarkan undang-undang yang sama. Namun, pada tahun 1990, pemerintahan Suharto mengeluarkan Peraturan Pemerintah Tentang Pendidikan Tinggi yang isinya sebagaimana berikut,

> "1) menyiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memiliki kemampuan akademik dan/atau profesional yang dapat menerapkan, mengembangkan dan/atau menciptakan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian;"
>
> "2) mengembangkan dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian serta mengupayakan penggunaannya untuk meningkatkan taraf kehidupan masyarakat dan memperkaya kebudayaan nasional".

Berdasarkan dua poin tujuan pendidikan tinggi ini, dari sisi ***policy as text***, penulis melihat narasi dari teks ini masih sama dengan kebijakan-kebijakan sebelumnya yang dibuat oleh pemerintah Suharto. Narasinya masih bersifat normatif dan abastrak yang menjelaskan harapan pemerintah agar lulusan perguruan tinggi menjadi sarjana

yang terampil dan professional. Dalam Peraturan Pemerintah ini, ada penekanan agar perguruan tinggi mampu mengembangkan ilmu pengetahuan, tehnologi dan kesenian. Tidak ada penekanan secara khusus langsung pada inti tujuan perguruan tinggi misalkan mengembangkan pendidikan dan pengajaran yang berbasis pada penelitian. Dari sisi ***policy as discourse***, penulis berpendapat bahwa pemerintahan Suharto lebih mementingkan kepentingan politiknya untuk melakukan indoktrinasi politis melalui dunia perguruan tinggi sehingga terlihat mereka bertindak setengah hati dalam mengembangkan tujuan pendidikan tinggi. Dari sisi ***policy effect***, hal yang sama kemudian terjadi lagi, dampak dari kebijakan yang lebih mengutamakan indoktrinasi politis agar masyarakat mendukung pemerintah telah membuat perguruan tinggi terjebak pada formalitas menjalankan aturan sesuai dengan kemauan pemerintah.

Dalam analisa penulis, kebijakan pendidikan tinggi dalam PP Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi ini memang mempunyai fokus yang lebih terarah untuk mengembangankan pendidikan tinggi dibandingkan dengan kebijakan-kebijakan pendidikan tinggi sebelumnya. Dalam teks kebijakan ini ditulis dengan baik tujuan pendidikan tinggi adalah "membentuk lulusan yang memiliki kemampuan akademik dan/atau profesional yang dapat menerapkan, mengembangkan dan/atau menciptakan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian", tapi dalam penerapannya, pengembangan pendidikan tinggi tidak secara serius mengarah pada tujuan yang ditulis dalam teks. Dalam analisa penulis, beberapa penyebab yang membuat pemerintah tidak konsisten dalam mengembangkan pendidikan tinggi adalah rendahnya keseriusan pemerintah dalam mengembangkan pendidikan dan pendidikan tinggi. Ini terlihat dari rendahnya anggaran dana pemerintah untuk pendidikan dan khususnya pendidikan tinggi di era pemerintahan Suharto. Beberapa dosen menjelaskan kepada penulis bahwa dirinya jarang sekali mendapatkan dana penelitian yang bersumber dari anggaran pemerintah pusat. Kalau pun ada, jumlahnya sangat terbatas. Beberapa peneliti senior yang mengkaji tentang pendidikan tinggi dan penelitian di pendidikan tinggi mengakui bahwa dana penelitian

di perguruan-perguruan tinggi di Indonesia sangat minim. Kondisi inilah, yang menurut mereka menjadi penyebab rendahnya mutu pendidikan tinggi di Indonesia (Zainu'ddin, 1970: 75; Singarimbun, 1990: 57-58; Bachtiar, 1990: 51; Adi, 199060-61).

Selain terbatasnya dana penelitian, sistem tata kelola universitas yang sentralistik sebagai bagian dari upaya pemerintahan Suharto melakukan control terhadap universitas masih tetap berlangsung hingga akhir pemerintahan Orde Baru. Salah satu contoh dari bentuk pemilihan rektor yang ditentukan oleh presiden. Bahkan, menteri bisa melakukan veto terhadap beberapa nama calon rektor dari perguruan tinggi negeri untuk mencalonkan calon yang sama sekali tidak ada dalam daftar usulan para calon rektor yang dibuat oleh senat dari sebuah perguruan tinggi. Begitu juga presiden, dirinya bisa mengusulkan siapa saja yang sesuai dengan keinginannya untuk menjabat sebagai rektor perguruan tinggi negeri (Pearse, 1985: 191-192). Dalam pengamatan penulis, minimnya dana untuk pendidikan tinggi dan sentralisasi struktur perguruan tinggi negeri menjadi bukti bahwa apa yang ditulis dalam tujuan pendidikan tinggi di era pemerintahan Suharto hanya sebuah teks peraturan yang indah untuk dibaca, tapi dalam kenyatannya tidak demikian. Akibat dari kebijakan yang demikian ini, pendidikan tinggi di Indonesia, di era pemerintahan Suharto, mengalami banyak masalah antara lain; mutu dosen dan lulusan rendah, penelitian tidak mendapat perhatian yang cukup, dan pengabdian kepada masyarakat tidak maksimal.

4. Kebijakan Penelitian di Era Orde Baru (Suharto)

Setelah penulis mengupas kebijakan-kebijakan tentang tujuan pendidikan nasional dan tujuan perguruan tinggi, maka penulis perlu menganalisa kebijakan-kebijakan yang mengatur tentang penelitian di perguruan tinggi. Karena keterbatasan tempat dan waktu, penulis tidak bisa membahas semua kebijakan tentang penelitian, namun demikian penulis mencoba mengkaji beberapa kebijakan pokok yang dibuat oleh pemerintah pusat yang dijadikan rujukan pokok oleh kantor-kantor kementrian dan perguruan tinggi untuk membuat peraturan di institusi masing-masing. Undang-Undang tersebut antara lain adalah

Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara MPRS Nomor XXVII/MPRS/1966 tentang agama, pendidikan, dan kebudayaan, Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) Nomor IV/MPR/1973 yang disebut juga Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN), Ketetapan MPR Nomor IV/MPR/1978 tentang GBHN, Ketetapan MPR Nomor II/MPR/1983 tentang GBHN, Ketetapan Nomor II/MPR/1988 tentang GBHN, Ketetapan MPR Nomor II/MPR/1993 Tentang GBHN, dan Ketetapan MPR Nomor II/MPR/1998 Tentang GBHN. Selain kebijakan yang berupa Ketetapan MPR tentang GBHN, Suharto juga mengeluarkan Undang-Undang Republik Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Pendidikan Nasional, Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi, dan PP Nomor 30 Tahun 1998 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi. Nah, dalam pembahasan ini, penulis ingin menganalisa kebijakan-kebijakan itu yang isinya tentang pengembangan penelitian di perguruan tinggi.

Kebijakan Penelitian dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1961 Tentang Perguruan Tinggi.

Penulis memandang bahwa menganalisa pasal-pasal dan ayat-ayat yang terkait dengan pengembangan penelitian dalam undang-undang ini penting karena kebijakan ini adalah undang-undang pertama yang diterbitkan oleh pemerintah Indonesia. Dalam undang-undang nomor 22 tahun 1961 ini ada beberapa pasal dan ayat yang perlu dikaji antara lain pasal 2 Ayat 1, 2, dan 3, Pasal 8 Ayat 1 dan 2, Bab IV Pasal 11 Ayat 4, Pasal 16 Ayat 1, 2, 3, dan 4, Bab VI Pasal 19 Ayat 1

Dalam kajian ini, karena keterbatasan tempat, penulis tidak dapat menampilkan semua kutipan dari pasal dan ayat yang terkait dengan pengembangan penelitian di dalam undang-undang nomor 22 tahun 1961 ini. Penulis hanya memasukkan beberapa pasal dan ayat yang menurut analisa penulis penting untuk dibahas karena pasal dan ayat tersebut mewakili pasal-pasal dan ayat-ayat lainnya. Salah satu pasal dan ayat yang perlu dikaji menurut penulis adalah Pasal 2 Ayat 1, 2, dan 3 yang menjelaskan tentang tujuan pendidikan tinggi yan dijelaskan sebagaimana berikut,

> "Ayat (1) membentuk manusia susila yang berjiwa Pancasila dan bertanggung jawab akan terwujudnya masyarakat sosialis Indonesia yang adil dan makmur, materiil dan spiritual.
>
> Ayat (2) menyiapkan tenaga yang cakap untuk memangku jabatan yang memerlukan pendidikan yang tinggi dan yang cakap berdiri sendiri dalam memelihara dan memajukan ilmu pengetahuan.
>
> Ayat (3) ***melakukan penelitian*** dan usaha kemajuan dalam lapangan ilmu pengetahuan, kebudayaan dan kehidupan kemasyarakatan."

Dalam mengkaji teks ini, sebagai sebuah ***teks kebijakan***, penulis menilai tujuan pendidikan tinggi ini mengandung unsur indoktrinasi politik penguasa yang dilakukan dengan cara memanfaatkan idiologi negara yang bernama Pancasila. Kemudian, dengan alasan membangun generasi masa depan yang mencintai idiologi negara, pemerintah memasukkan kepentingan-kepentingan politiknya ke dalam kebijakan pendidikan tinggi untuk mempertahankan kekuasannya. Dari sisi ***policy as discourse***, pemerintahan Suharto adalah pemerintahan yang militeristik. Dalam pemerintahan yang demikian, susah untuk disimpulkan bahwa pemerintahan militer orde baru akan mengembangkan penelitian di perguruan tinggi karena syarat untuk memajukan penelitian di perguruan tinggi adalah pemerintah yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokasi. Dari sisi ***policy effect***, penulis menilai, adanya pernyataan bahwa salah satu tujuan pendidikan tinggi untuk mengembangkan penelitian adalah sebuah statemen penting, tapi dalam realitasnya, pemerintahan Suharto tidak serius melakukan pengembangan penelitian di perguruan tinggi.

Selain pasal 2 ini, ada juga Pasal 16 Ayat 1, 2, 3, dan 4 yang perlu dikutip dan menjadi bagian dari pasal dan ayat yang perlu dikaji dalam pembahasan ini. Pasal tersebut adalah sebagai berikut;

a. Pada perguruan tinggi dapat diadakan lembaga-lembaga penelitian ilmiah.
b. Tugas lembaga penelitian ilmiah sebagai yang dimaksud pada ayat 1 adalah usaha serta kegiatan ilmiah untuk

memajukan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, kebudayaan serta kehidupan kemasyarakatan, yang ditujukan untuk kepentingan negara dan bangsa.

c. Penelitian dilakukan oleh para pengajar, mahasiswa dan tenaga ilmiah lainnya.
d. Dana dan hal-hal lain yang bersangkutan dengan usaha penelitian pada perguruan tinggi diatur dengan peraturan pemerintah.

Dari kacamata ***policy as text***, penulis menganalisa kebijakan penelitian dalam Pasal 16 ayat 1, 2, 3, dan 4 ini menjelaskan pemahaman pemerintah bahwa mendirikan lembaga penelitian di kampus adalah sesuatu yang penting. Minimnya dana dan fasilitas penelitian, dan rendahnya ketrampilan dosen untuk melakukan riset membuat dibentuknya lembaga-lembaga penelitian ini hanya menjadi sebuah lembaga formal sebagai prasyarat dalam perguruan tinggi. Dari sisi ***policy as discourse***, penulis menemukan bahwa konsentrasi pemerintah waktu itu lebih ditujukan untuk membangun stabilitas politik dan ekonomi, jadi pemerintah waktu itu masih belum melihat pentingnya membangun penelitian di pergurua tinggi, meski dalam kebijakan-kebijakannya yang tertulis di dalam undang-undang, pemerintah mengatakan pengembangan penelitian dalam pendidikan tinggi adalah penting. Dari sisi ***policy effect***, pada dasarnya, para pelaku pendidikan tinggi menyadari bahwa mereka memerlukan lembaga-lembaga penelitian untuk memajukan ilmu pengetahuan yang mereka geluti, tapi semua keinginan itu sulit untuk dicapai karena dalam kenyataannya pemerintah orde baru tidak menjadikan pengembangan penelitian di pendidikan tinggi sebagai salah satu program utamanya.

Terkait dengan kebijakan penelitian yang dibuat oleh pemerintahan Sukarno ini, tidak banyak peneliti yang menjelaskan kondisi sebenarnya seperti apa pemerintahan Suharto menerapkan kebijakan tersebut. Thomas (1973: 173-174) menulis, undang-undang ini dibuat ketika kondisi ekonomi Indonesia merosot tajam di era pemerintahan Sukarno. Ekonomi Indonesia merosot karena pemerintahan Sukarno harus bergelut dengan persoalan politik dengan

Belanda terkait dengan penyatuan Irian Barat (Papua Barat) dengan Indonesia dan konfrontrasi dengan negara-negara Commonwealth dan Amerika terkait dengan kemerdekaan Malaysia. Kondisi ekonomi Indonesia memburuk di sekitar tahun 1950an hingga 1960an akibat kondisi politik dalam dan luar negeri Indonesia yang tidak stabil. Namun begitu, pendirian perguruan tinggi di beberapa provinsi tetap berjalan dengan segala keterbatasannya. Selanjutnya, Atmakusuma (1974: 18-21) menjelaskan pendirian beberapa universitas di berbagai provinsi di Indonesia antara tahun 1960-65 sudah mencapai 28 perguruan tinggi negeri. Pemerintah memang harus membangun perguruan tinggi negeri di hampir seluruh provinsi di Indonesia karena antusiasme masyarakat untuk mendapat pendidikan yang lebih tinggi dan lebih baik terus meningkat. Namun, masalahnya adalah Indonesia waktu itu tidak mempunyai sumberdaya manusia yang cukup untuk menjadi staf dan dosen. Akibatnya, karena persoalan politik, sosio budaya, idiologi, dan sumberdaya manusia itu, perkembangan perguruan tinggi Indonesia waktu itu tidak terkontrol dan perkembangannya tidak terencana dengan baik. Selain itu, penelitian tidak menjadi perhatian untuk dikembangkan karena fasilitas penelitian kurang dan buruk.

Sebagian akademisi menyadari bahwa penelitian penting bagi universitas tapi karena fasilitas laboratorium, ruang kuliah dan perpustakaan dan koleksi perpustakaannya kurang memadai, maka mereka tidak mampu berbuat banyak. Akhirnya kondisi perguruan tinggi di Indonesia di bawah standard umum apabila dibandingkan dengan institusi-institusi Pendidikan tinggi di negara-negara maju. Dari kondisi ini, penulis melihat kebijakan penelitian yang tercantum dalam UU Nomor 22 Tahun 1961 tentang Perguruan Tinggi yang juga memberi perhatian serius terhadap penelitian di perguruan tinggi tidak dapat dijalankan karena persoalan-persoalan kurangnya fasilitas dan lemahnya sumberdaya manusia. Begitu juga di era pemerintah Sukarno, ketika undang-undang ini masih dipakai oleh Suharto di awal-awal pemerintahannya, mereka tidak mampu berbuat banyak untu memperbaiki kondisi pendidikan tinggi di Indonesia karena persoalan-persoalan yang sama. Pelaksanaan penelitian di perguruan

tinggi tidak dilihat sebagai sebuah kegiatan inti dan penting dari perguruan tinggi, tapi pemerintah lebih mengedepankan kegiatan pengajaran dan perbaikan dan pembangunan fasilitas fisik.

Kebijakan Penelitian Dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN)

Mengkaji kebijakan penelitian dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) ini penting karena di era Suharto, GBHN ini menjadi panduan bagi semua kantor pemerintahan dan swasta termasuk perguruan tinggi dalam menjalankan aktivitasnya. Semua harus mengacu pada panduan dasar kebijakan negara yang disebut GBHN yang telah ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat. Sejak Suharto berkuasa, ada 6 GBHN yang telah dibuat seperti Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) Nomor IV/MPR/1973, Nomor IV/MPR/1978, Nomor II/MPR/1983, Nomor II/MPR/1988, Nomor II/MPR/1993, dan Nomor II/MPR/1998.

Dalam menganalisa kebijakan tentang pengembangan penelitian di perguruan tinggi ini, penulis tidak akan membahas satu per satu kebijakan GBHN ini, karena umumnya, dari beberapa pasal dan ayat yang mengatur penelitian di perguruan tinggi mempunyai isi yang hampir sama. Di bawah ini penulis akan mengutip dua GBHN, yaitu Nomor IV/MPR/1973 dan Nomor IV/MPR/1978 sebagaimana berikut,

> "a. Menjadikan Perguruan Tinggi sebagai pusat pemeliharaan dan pengembangan ilmu pengetahuan.
>
> b. Mendidik mahasiswa-mahasiswa berjiwa penuh pengabdian serta memiliki rasa tanggung-jawab yang besar terhadap masa depan bangsa dan Negara Indonesia.
>
> c. Menggiatkan mahasiswa sehingga bermanfaat bagi usaha-usaha Pembangunan nasional dan Pembangunan Daerah".

Kutipan ini adalah arah kebijakan pendidikan tinggi pemerintahan Suharto dalam TAP MPR Nomor IV/MPR/1973. Ketika melihat teks ini, dengan cara mudah, tanpa dianalisa dengan cara yang rumit, penulis dapat memahami bahwa pemerintah tidak mempunyai perhatian serius terhadap pengembangan penelitian di

pergruruan tinggi. Namun, kita juga perlu melihat Tap MPR lainnya yang menjadi bagian dari GBHN dari tahun 1978 sampai 1998. Dalam analisa penulis, karena ada kesamaan dan kemiripan teks, kalimat dan pola yang ada dalam kebijakan-kebijakan GBHN dari tahun 1978 sampai 1998, maka penulis hanya akan mengutip satu ketetapan MPR, yaitu Tap MPR Nomor IV/MPR/1983 sebagaimana berikut,

> "j. Pendidikan tinggi dikembangkan dan peranan Perguruan Tinggi diarahkan untuk:
>
> 1) Menjadikan Perguruan Tinggi sebagai pusat pemeliharaan, *penelitian* dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sesuai dengan kebutuhan pembangunan masa sekarang dan masa datang;
> 2) Mendidik mahasiswa-mahasiswa agar berjiwa penuh *pengabdian* serta memiliki *rasa tanggung jawab yang besar terhadap masa depan Bangsa dan Negara* Indonesia;
> 3) Menggiatkan mahasiswa sehingga bermanfaat bagi usaha-usaha *pembangunan nasional dan pembangunan* daerah;
> 4) Mengembangkan tata kehidupan kampus yang memadai dan tampak jelas *corak khas kepribadian Indonesia.*
>
> k. Makin *meningkatkan peranan* perguruan-perguruan tinggi dan *lembag-alembaga penelitian* dalam kegiatan pembangunan, antara lain dengan cara-cara :
>
> 1) Penggunaan kebebasan mimbar akademis dalam bentuk-bentuk yang kreatif, konstruktif dan bertanggung jawab, tetap dijamin sehingga dapat bermanfaat bagi masyarakat dan pembangunan;"

Terkait dengan dua kebijakan ini, dari sisi ***Policy as Text,*** penulis mengamati bahwa dalam kebijakan GBHN 1973, pemerintah Suharto lebih fokus untuk mengarahkan lulusan-lulusan perguruan tinggi menjadi sarjana yang mencintai bangsanya sesuai dengan kepentingan pemerintahan suharto daripada membentuk mahasiswa agar menjadi ilmuan dengan keterampilan meneliti yang bagus. Dalam peraturan ini tidak ada statemen yang mejelaskan bahwa penelitian di perguruan tinggi adalah penting untuk dikembangkan. Penulis

memahami, pemerintahan Suharto membuat kebijakan seperti ini untuk menjaga stabilitas politik dengan cara tidak memberikan porsi yang cukup bagi kegiatan penelitian di kampus. Di sisi lain, dalam GBHN 1978, 1983, 1989, 1993, dan 1998, pemerintahan Suharto menempatkan fungsi perguruan tinggi sebagai pusat pengembagan penelitian di urutan pertama sebelum tujuan lainnya. Tujuan lainnya itu adalah penanaman idiologi pada para mahasiswa agar mereka mencintai negaranya dan mau mengabdi pada negaranya. Tapi ada yang berbeda, dalam kebijakan GBHN 1978, 1983, 1989, dan 1998, di situ pemerintahan Suharto justru membuat kebijakan terpisah tentang pengembangan teknologi dan penelitian. Artinya, pengembangan teknologi dan penelitian mendapat tempat khusus di luar kampus untuk dikembangkan. Kemudian, dari kacamata ***policy as discourse***, muncul pertanyaan, kenapa pemerintahan Suharto menempatkan pengembangan teknologi dan penelitian di tempat terpisah, padahal seharusnya dijadikan satu dengan pengembangan pendidikan tinggi. Jawabannya ada dua kemungkinan, pemerintahan Suharto tidak paham bahwa untuk mengembangkan pendidikan tinggi, maka pemerintah sebaiknya mendukung penuh pengembangan penelitian termasuk pengembangan teknologi di perguruan tinggi, tidak terpisah. Kedua, bisa jadi, pemerintahan Suharto memang tidak serius dalam mengembangkan penelitian di pendidikan tinggi. Kemudian, dari sisi ***policy effect***, kebijakan pemerintahan Suharto ini menyebabkan perguruan tinggi di Indonesia tertinggal dalam pengembangan ilmu pengetahuan secara umum karena penelitian sebagai syarat pengembangan pendidikan tinggi tidak dikembangkan dengan baik.

Seperti yang penulis tulis dalam sub-bab sebelumnya, di awal era Suharto setelah jatuhnya pemerintahan Sukarno, dalam mengembangkan pendidikan tinggi dan penelitian di perguruan tinggi, pemerintahan Suharto tidak benar-benar menghapus UU Nomor 22 Tahun 1961 tentang Perguruan Tinggi yang dibuat oleh pemerintahan sebelumnya itu, tapi selama beberapa tahun Suharto mengatur pendidikan tinggi memakai GBHN yang lebih memberi penekanan pada acuan dasar bagi semua lembaga negara dalam menjalankan program-programnya agar tidak keluar dari program pemerintah atau

lebih tepatnya kepentingan politik pemerintah. Thomas (1973: 238) menjelaskan bahwa pengembangan pendidikan tinggi di era Suharto didasari oleh pentingnya sumberdaya manusia sebagai salah satu instrument yang mendukung pembangunan nasional. Atas dasar alasan pembangunan itu lah pemerintah Suharto membangun pendidikan tinggi. Ada tiga program utama yang menjadi target pemerintahan orde baru dalam mengembangkan pendidikan tinggi; 1) meningkatkan jumlah mahasiswa eksakta dan ilmu sosial yang menunjang program pembangunan nasional, 2) mengurangi jumlah mahasiswa yang dropt out sebelum lulus, dan 3) meningkatkan kualitas pengajaran. Kondisi ini, menurut Rahardjo (1983: 8-10) membuat pendidikan harus mengikuti kemauan pemerintah yang mengarahkan semua program di institusi pemerintah untuk menunjang pembangunan ekonomi.

Jadi, dalam pengamatan penulis, di dalam program perguruan tinggi era Suharto ini, tidak ada penekanan tentang pentingnya pengembangan penelitian yang mana hal ini penting bagi perguruan tinggi. Memang ada program-program penelitian dari pemerintah, bahkan pemerintah mengeluarkan Peraturan Presiden Nomor 14 Tahun 1970 yang isinya agar semua menteri dan pimpinan lembaga non departemen untuk bekerja sama dengan seluruh perguruan tinggi yang ada di Indonesia untuk memanfaatkan hasil-hasil penelitian yang dilakukan universitas dan juga melakukan kerjasama penelitian dengan mereka. Namun, hasilnya, karena kebijakan itu adalah kebijakan pusat yang sifatnya anjuran dari pemerintah pusat dan struktur universitas masih menganut sistem sentralistik yang mana mereka juga menunggu instruksi dari kementrian pendidikan, maka penelitian yang dilakukan lebih merupakan penelitian titipan yang hasilnya digunakan untuk memberi legitimasi pada program-program pemerintah.

Jadi, penelitian yang ada universitas waktu itu, menurut Taufiq Abdullah (1983: 26-27) dilaksanakan untuk melayani dan melegitimasi program-program pemerintah. Menurut Dhakidae (2003: 334-338), kondisi ini terjadi karena pemerintahan Suharto melakukan control yang ketat terhadap pendidikan tinggi dan penelitian. Menurutnya, apabila ada peneliti yang berani bertentangan dengan pemerintah,

maka Suharto tidak segan-segan untuk menangkapnya. Di era ini, menurutnya, para ilmuan banyak kehilangan arah dan penelitian-penelitian menurun derajatnya hanya menjadi kerajinan tangan. Dalam wawancara penulis dengan seorang dosen senior di seorang dosen di UIN Sunan Kalijaga, menurutnya, kalau toh dia melakukan penelitian, meski sebenarnya dia tidak ingat apakah dirinya pernah secara serius melakukan penlitian di era Suhato karena minimnya dana yang disediakan pemerintah untuk penelitian, dia kalau menulis atau membuat penelitian literatur, tema yang ditulisnya adalah tema-tema yang netral dan aman dan tidak bertentangan arah kebijakan politik orde baru. Dari sini penulis melihat bahwa kebijakan penelitian dalam GBHN ini, tidak lebih dari sebuah teks kebijakan yang menyenangkan ketika dibaca tapi dalam penerapannya, penelitian di Indonesia tidak lebih sebagai sebuah proyek besar dari pemerintah untuk memberikan legitimasi pada pembangunan ekonomi dan stabilitas kehidupan politik sesuai dengan kebijakan pemerintah Suharto.

Kebijakan Penelitian Undang-Undang Republik Nomor 2 Tahun 1989 Tentang Pendidikan Nasional

Pemerintahan Suharto akhirya mengeluarkan Undang-Undang Pendidikan Nasional pada 1989. Sejak Suharto naik menjadi presiden pada tahun 1967, pemerintahannya tidak pernah mengeluarkan undang-undang pendidikan nasional. Selama ini, kebijakan pendidikan pemerintahan Suharto mengikuti kebijakan Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang sifatnya indoktrinatif dan tidak dapat dibantah oleh politisi atau pejabat negara lainnya. Isi undang-undang pendidikan nasional yang terkait dengan pengembangan penelitian di perguruan tinggi ada dalam beberapa pasal seperti pada Pasal 22 Ayat 2 dan Pasal 27 Ayat 1, 2, dan 3. Bunyi dari pasal tersebut sebagaimana berikut,

> "(2) Perguruan tinggi mempunyai otonomi dalam pengelolaan lembaganya sebagai pusat penyelenggaraan pendidikan tinggi dan ***penelitian ilmiah***"

Kemudian, di Pasal 27 Ayat 1,2, dan 3 juga ditulis beberapa hal terkait dengan pengembangan penilitian di perguruan tinggi sebagaimana berikut,

> "(1) Tenaga kependidikan bertugas menyelenggarakan kegiatan mengajar, melatih, ***meneliti***, mengembangkan, mengelola, dan/atau memberikan layanan teknis dalam bidang pendidikan.
>
> (2) Tenaga kependidikan, meliputi tenaga pendidik yang khusus ***diangkat dengan tugas utama mengajar***, yang ada pada jenjang pendidikan dasar dan menengah disebut guru dan pada jenjang pendidikan tinggi disebut dosen"

Dari kacamata ***policy as text***, penulis mempunyai pendapat bahwa undang-undang pendidikan nasional ini mempunyai karakter yang mirip dengan GBHN tahun 1989 yaitu tidak tegas dalam mendukung penguatan penelitian di perguruan tinggi, mengatakan bahwa salah satu tujuan pendidikan tinggi adalah untuk mengembangkan penelitian, tapi di sisi lain, mengatakan dengan jelas bahwa tugas utama dosen adalah mengajar. Dari sisi ***policy as discours***e, di tahun 1989 ini, menurut penulis, pemerintahan Suharto masih lebih fokus untuk menjaga stabilitas politik daripada mengembangkan penelitian di perguruan tinggi. Pemerintahan Suharto adalah pemerintahan yang sentralistik dan militeristik, jadi latar belakang itu rupanya mempengaruhi kebijakan yang diambil terkait dengan perguruan tinggi. Kemudian, dari sisi ***policy as effect***, penulis memahami bahwa dampak dari kebijakan ini terhadap pengembangan penelitian di perguruan tinggi tahun 1989 tidak begitu signifikan karena pemerintah tidak benar-benar memberi dukungan secara serius terhadap pengembangan dunia pendidikan di perguruan tinggi karena dalam kenyataannya program-program penelitian tidak mendapat dukungan finasial dan keberpihakan yang cukup dari pemerintah.

Sebelum mengkaji lebih dalam tentang kebijakan penelitian ini, penulis perlu membahas situasi politik yang melatarbelakangi pembuatan kebijakan pendidikan tinggi ini. Pada awal tahun 1980an dan 1990an adalah masa jaya pemerintahan Suharto yang disebut

masa Orde Baru. Dalam pandangan penulis, di masa ini kekuatan pemerintahan Suharto sangat kuat. Pada tahun-tahun itu, tidak ada kekuatan tandingan atau oposisi yang berarti yang dapat menandingi kekuatan penguasa. Ada gerakan perlawanan atau riak-riak kecil, tidak banyak, dan itu bukan sesuatu yang berarti bagi pemerintahan Suharto yang sangat kuat dengan dukungan penuh dari militer waktu itu. Dalam bidang politik praktis pun, beberapa tahun sebelumnya, sekitar tahun 1973, pemerintah Suharto memaksa beberapa partai yang ada untuk melebur menjadi hanya tiga partai. Semua itu dilakukan agar pemerintah mudah melakukan control dan menguasai partai-partai itu dari dalam.

Dalam penjelsannya, Benedict Anderson (2008: 6) menjelaskan bahwa pemerintahan Suharto menyatukan partai-partai Islam yang sebenarnya saling berkonflik karena berbeda idiologi dan kepentingan menjadi satu, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP), kemudian partai-partai yang berhaluan protestan, katolik dan nasionalis sekuler dijadikan satu menjadi Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Tidak berhenti sampai di situ, Suharto merekrut dan membiayai orang-orang yang licik dan opportunis melalui operasi intelejen untuk menjadi para petinggi dan kedua partai baru hasil fusi tersebut. Dalam pengamatan penulis, partai pemerintah, waktu itu adalah Golongan Karya (GOLKAR). Partai ini didirikan pada tahun 1964 oleh angkatan darat untuk menyaingi perkembangan pesat Partai Komunis Indonesia (PKI). Pemerintah Suharto tidak mau menyebut GOLKAR sebagai partai tapi "golongan" mirip sebutan bagi sebuah organisasi non politik, padahal partai tersebut ikut pemilu sejak 1971.

Pemerintahan Suharto sengaja menghindari menyebut GOLKAR sebagai partai karena pengurus GOLKAR menjabat sebagai para pejabat eksekutif, legislatif dan yudikatif, para pimpinan dan pejabatan perusahaan umum milik negara (BUMN) hingga para pimpinan lembaga non-departemen yang seharusnya mereka itu non-partisan. Tapi, di era Suharto, mereka semua diharuskan menjadi anggota GOLKAR. Apabila mereka menolak menjadi pengurus atau minimal pendukung partai GOLKAR, maka mereka terancam dipecat. Dalam beberapa kali pemilu, sejak pemilu pertama tahun

1971 hingga akhir tahun 1997 di era pemerintahan Suharto, GOLKAR selalu jadi pemenangnya. Padahal, di era pemerintahan Sukarno atau Orde Lama, partai seperti NU (ketika menjadi partai) yang kemudian melebur bersama partai-partai Islam lainnya dalam PPP dan Partai Nasionalis Indonesia (PNI) yang sebelum Suharto berkuasa dipimpin dan didirikan oleh Sukarno yang kemudian melebur menjadi PDI selalu berada di urutan pertama dan ketiga. Tapi, di era pemerintahan Suharto, kedua partai itu selalu kalah selama 32 tahun. Kekalahan kedua partai itu disebabkan ketidakjujuran sistem kepartaian dan pemilu di era pemerintahan Suharto. Pada waktu itu, semua panitia pemilu berasal dari GOLKAR, ada unsur saksi di tempat pencoblosan ketika pemilihan umum berlangsung yang berasal dari semua partai, tapi itu hanya usaha dari panitia agar terlihat pantas saja. Nah, berangkat dari latar belakang politik seperti ini lah, kemudian semua kebijakan pemerintah Suharto termasuk kebijakan pendidikan nasional dan kebijakan pendidikan tinggi dibuat oleh pemerintahan Suharto.

Dalam pengamatan penulis, kebijakan penelitian yang dibuat oleh pemerintahan Suharto tidak jauh dari langkah-langkah politik kekuasaan pemerintah waktu itu. Kebijakan-kebijakan penelitian itu seperti yang tercantum dalam Keputusan Presiden Nomor 34 Tahun 1973 yang mengatakan bahwa lembaga universitas juga berfungsi untuk melatih tenaga-tenaga peneliti dan meningkatkan kemampuan penelitiannya dan TAP MPR Nomor IV/MPR/1973 yang isinya mengatakan bahwa universitas bertugas melaksanakan penelitian yang secara langsung mendukung program-program pembangunan negara (Abdullah, 1983: 26). Pemerintah juga mendirikan lembaga-lembaga penelitian di hampir semua lembaga pemerintah yang fungsinya tentu saja untuk memberikan legitimasi terhadap program-program pemerintah yang dilaksanakan di institusi-institusi masing-masing (Paerbo and Nordholt, 1983: 42-43; Abdullah 1983: 27). Penelitian-penelitian yang dilakukan di lembaga-lembaga negara dan di universitas-universitas waktu itu adalah penelitian yang bersifat proyek yang dibiayai oleh pemerintah pusat. Dengan kondisi yang demikian, maka penelitian yang sifatnya untuk mengembangkan ilmu pengetahuan menjadi susah dilakukan. Ketika sebuah proses

penelitian menjadi bagian dari proses politik, maka itu bisa membuat penelitian keluar dari standar yang seharusnya sebagai kegiatan ilmiah dan akdemis (Morfit, 1983: 70).

Selanjutnya, penulis mendapatkan penjelasan dari dua pengamat sosial dari sebuah lembaga penelitian dalam sebuah wawancara yang menjelaskan bahwa di era pemerintahan Suharto memang banyak penelitian-penelitian pesanan pemerintah yang itu merupakan penelitian proyek yang digunakan untuk memberi legitimasi pada program pemerintah yang sebenarnya sudah dilaksanakan lebih dulu sebelum hasil penelitian itu keluar. Dari penejelasan ini, penulis berpendapat bahwa kebijakan penelitian dalam kebijakan pendidikan nasional itu tidak jauh berbeda dengan kebijakan-kebijakan yang dibuat pemerintah Suharto sebelumnya, bagus dalam kalimatnya, tapi tidak demikian dalam penerapannya.

Kebijakan Penelitian dalam Peraturan Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi dan PP Nomor 30 Tahun 1998 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi

Pada tahun 1990, untuk pertama kalinya pemerintahan Suharto mengeluarkan peraturan pemerintah tentang perguruan tinggi yaitu PP Nomor 30 Tahun 1990. Selama ini, dalam mengembangkan riset di perguruan tinggi, pemerintahan Suharto menggunakan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1961 Tentang Perguruan Tinggi yang dibuat oleh pemerintahan Sukarno. Namun, dalam pelaksanaannya, pemerintahan Suharto lebih sering menggunakan GBHN sebagai acuan untuk mengembangkan pendidikan tinggi. Kemudian pada tahun 1998, pemerintahan Suharto menerbitkan PP Nomor 30 Tahun 1998 yang isinya melakukan perubahan atas PP Nomor 30 Tahun 1990. Dalam sub-bab ini, penulis mencantumkan kembali tujuan pendidikan tinggi dan penyelenggaraan pendidikan tinggi dalam PP Nmor 30 Tahun 1990 karena di dalam dua pasal itu ada penjelasan tentang fokus pendidikan tinggi. Adapun kutipan PP Nomor 30 Tahun 1990 Pasal 2 terkait dengan Tujuan pendidikan tinggi adalah sebagaimana berikut:

"(1) menyiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memiliki ***kemampuan akademik dan/atau profesional*** yang dapat menerapkan, mengembangkan dan/atau menciptakan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian;

(2) mengembangkan dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian serta mengupayakan penggunaannya untuk meningkatkan taraf ***kehidupan masyarakat dan memperkaya kebudayaan nasional***".

Kemudian, kutipan Pasal 3 pada PP Nomor 30 Tahun 1990 Tentang Pendidikan Tinggi adalah sebagaimana berikut,

"(1) Perguruan tinggi menyelenggarakan pendidikan tinggi dan ***penelitian*** serta pengabdian kepada masyarakat.

(2) Pendidikan tinggi merupakan kegiatan dalam upaya menghasilkan manusia terdidik sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1).

(3) ***Penelitian*** merupakan kegiatan dalam upaya menghasilkan pengetahuan empirik, teori, konsep, metodologi, model, atau informasi baru yang memperkaya ilmu pengetahuan, teknologi dan/atau kesenian.

(4) Pengabdian kepada masyarakat merupakan kegiatan, yang memanfaatkan ilmu pengetahuan dalam upaya memberikan sumbangan demi kemajuan masyarakat".

Dalam hal ini, meskipun penulis pernah membahas tujuan pendidikan tinggi di sub-bab tujuan pendidikan tinggi, tapi dalam sub-bab ini penulis merasa perlu untuk mengutipnya kembali karena teks kebijakan ini memang menjadi bagian penting yang akan dibahas. Dilihat dari sisi ***policy as text***, penulis memahami bahwa kebijakan ini sama dengan kebijakan-kebijakan sebelumnya, yaitu ada ketidaksinkronan antara tujuan pendidikan tinggi dan penyelenggaraan pendidikan. Dalam pasal 2 tentang tujuan pendidikan tinggi yang tidak menyebut secara spesifik tentang pentingnya penelitian di perguruan tinggi, namun di dalam pasal 3 penyelanggaraan pendidikan tinggi disebutkan bahwa perguruan tinggi adalah tempat menyelenggarakan pendidikan dan penelitian. Kemudian, dijelaskan juga tentang definisi

penelitian yang menekankan bahwa penelitian itu penting. Tidak nyambungnya tujuan dan penyelenggaraan pendidikan tinggi ini menjadi masalah tersendiri dari sisi kebijakan. Dari sisi ***policy as discourse***, penulis menilai bahwa pemerintahan Suharto menyadari betul pentingnya penelitian bagi pengembangan perguruan tinggi, namun tidak ada kemauan yang serius untuk membuat pendidikan tinggi sebagai pusat penelitian. Dari sisi ***policy as effect***, penulis menemukan bahwa perguruan tinggi di tahun 1990an lebih fokus untuk memberikan pelayanan pendidikan, bukan melakukan penelitian, karena memang hal tersebut yang diinginkan pemerintah.

Kemudian, terkait dengan PP Nomor 30 Tahun 1998 yang dikeluarkan untuk melakukan perubahan terhadap PP Nomor 30 Tahun 1990, penulis menemukan bahwa kebijakan ini hanya memberikan aturan tambahan yang sifatnya teknis dan administrative seperti aturan tentang pengangkatan rektor, dekan dan pejabat struktural kampus lainnya. Penulis tidak menemukan pasal yang mengatur penelitian di perguruan tinggi. Maka dari itu penulis menyimpulkan bahwa sampai di akhir pemerintahannya pun, pemerintahan Suharto tidak memberi dukungan yang cukup pada pengembangan penelitian di perguruan tinggi. Pemerintahan Suharto justru semakin mengukuhkan sebagai pemimpin yang kuat dan sentral seperti dalam militer di mana dalam PP Nomor 30 Tahun 1998 itu ditulis bahwa para rektor di perguruan tinggi seluruh Indonesia dipilih oleh presiden. Peraturan ini justru mengukuhkan bahwa pemerintahan Suharto adalah pemerintahan yang militeristik.

5. Program Kerangka Pendidikan Tinggi Jangka Panjang (KPPT- JP)

Program Kerangka Pendidikan Tinggi Jangka Panjang (KPPT-JP) adalah salah satu program pemerintahan Suharto dalam mengembangkan pendidikan tinggi. Salah satu menteri pendidikan di era Suharto perioden tahun 1974-1978, Syarief Thayeb (Hassan dan Sukra, 2007: 36), membuat kebijakan dasar pengembangan pendidikan tinggi yang disebut Kebijakan Dasar Pengembangan Pendidikan Tinggi (KDPPT). Selanjutnya, direktur jenderal

pendidikan tinggi, Makamian Makagiansar (Hassan dan Sukra, 2007: 36-37) mengembangkan program KDPPT menjadi Kerangka Pengembangan Pendidikan Tinggi Jangka Panjang (KPPT-JP). KPPT-JP ini dibagi menjadi tiga tahap yang dalam setiap tahapnya berdurasi 10 tahun. KPPT-JP periode pertama dilakukan antara tahun 1975-1985, periode ke dua tahun 1986-1995, dan periode ke tiga tahun 1996-2005 (Moeliodihardjo, et al., 2001: 390).

KPPT-JP periode pertama (1975-1985) mempunyai beberapa tujuan antara lain; 1) Mengembangkan pendidikan tinggi yang mengacu pada system nasional yang melibatkan sektor-sektor umum dan swasta. 2) Pendidikan tinggi juga diarahkan untuk ikut andil dalam memperkuat pembangunan tingkat regional dan nasional. 3) Mengembangkan dua sistem pengembangan pendidikan tinggi yaitu pengembangan akademik dan professional. Dua sistem ini diharapkan mampu meluluskan mahasiswa yang tidak hanya berkualitas secara akademik akan tetapi juga siap dan professional dalam bekerja. 4) Menerapkan beberapa level pendidikan tinggi antara lain diploma, sarjana, dan graduate program. 5) Menerapkan sistim kredit dalam perkuliahan, evaluasi pendidikan untuk siswa, materi pelajaran yang harus diambil oleh mahasiswa, dan sistem promosi untuk dosen (DGHE, 1975; DGHE, 2003).

KPPT-JP periode ke dua (1986-1995) mempunyai tujuan untuk mengembangkan pendidikan tinggi yang diarahkan untuk memperkuat konsolidasi hasil-hasil yang telah dicapai dalam periode KPPT-JP sebelumnya (Moeliodihardjo, et al., 2001: 390; DGHE 1985; DGHE, 2003). Terkait dengan pelaksanaan KPPT-JP periode ini, pemerintah mengeluarkan peraturan pemerintah No 30 tahun 1990, akan tetapi hasilnya tidak sesuai dengan yang diharapkan pemerintah. Pemerintah beralasan bahwa tidak berhasilnya penerapan KPPT-JP periode ke dua ini karena kurangnya dukungan masyarakat dan politik. Selain itu, pemerintah juga beralasan bahwa turunnya harga minyak di pasaran dunia menyebabkan program pengembangan pendidikan tinggi ini gagal (DGHE, 2003; Fahmi, 2007: 3).

KPPT-JP periode ke tiga (1996-2005) dibuat berdasarkan asumsi bahwa ekonomi Indonesia akan stabil dengan pertumbuhan

ekonomi antara 6-8% per tahun sebagaimana pertumbuhan ekonomi pada tahun-tahun sebelumnya. Untuk memenuhi kebutuhan masa depan pendidikan tinggi Indonesia, pemerintah mengidentifikasi tiga isu utama; 1) kebutuhan akan mode manajemen pendidikan tinggi yang dinamis untuk menghadapi perubahan-perubahan yang dinamis; 2) perlunya panduan peningkatan kualitas pendidikan tinggi dan relevan sebagai panduan dasar untuk pengembangan pendidikan tinggi; 3) kebutuhan untuk meningkatkan mobilitas sosial dan persamaan melalui pengembangan pendidikan tinggi (Suhendro, 1995; DGHE, 2003). Kemudian, berdasarkan tiga isu utama ini, pemerintah mempunyai tiga program utama dalam pengembangan pendidikan tinggi seperti a) implementasi paradigma baru di perguruan tinggi, b) peningkatan mutu dan relevansi, dan c) pemerataan pembangunan dan sosial melalui peran serta pendidikan tinggi diseluruh wailayah geografis Indonesia (DGHE, 2003).

Beberapa penelitian terdahulu menjelaskan bahwa pemerintah mempunyai orientasi pembangunan ekonomi yang mengutamakan pertumbuhan ekonomi (Robison, 1975: 22). Sayangnya, pemerintah Suharto tidak dapat mencapai pertumbuhan ekonomi yang sesungguhnya karena yang terjadi justru pertumbuhan ekonomi semu dan rapuh akibat korupsi (Webber, 415: 2006). Pemerintah juga melakukan control yang ketat terhadap semua bidang kehidupan sosial dan politik termasuk terhadap pendidikan nasional melalui Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang mengatur semua aspek kehidupan warga negara dengan sangat ketat mirip dengan yang dilakukan oleh negara-negara komunis (Liddle, 1985:71).

Selain itu, di bidang pendidikan, pemerintah melakukan doktrin idiologi agar rakyat patuh dan tidak menentang kekuasaannya dengan memakai pendidikan moral Pancasila dan penataran pedoman, pengamalan, dan penghayatan Pancasila (Morfit, 1981: 841). Dalam menanggapi penerapan KPPT-JP satu, dua, dan tiga ini, penulis melihat ada dua karakteristik pengembangan pendidikan tinggi era pemerintahan Suharto; pertama, Suharto menjadikan pendidikan sebagai salah satu alat propaganda untuk mempertahankan kekuasaannya dengan memakai Pancasila dan UUD

45 yang dimodifikasi sesuai dengan kepentingan politiknya. Kedua, menjadikan pendidikan nasional dan pendidikan tinggi tersentralisasi ke dalam penguasaan pemerintah pusat. Kedua karakteristik ini menjadi dua faktor di antara faktor-faktor lainnya yang dapat menyebabka kegagalan pelaksanaan KPPT-JP.

Dalam pengamatan penulis, karakter-karakter ini terlihat di beberapa tujuan KPPT-JP pertama seperti penerapan sistem pendidikan nasional yang terpusat padahal berbagai daerah mempunyai berbagai macam karakter yang berbeda-beda. Selain itu, pendidikan diharuskan menjadi pendukung program-program pembangunan pemerintah yang sangat mudah disalahgunakan untuk mendukung kepentingan-kepentingan penguasa. Di era ini pemerintah menerapkan sistem perkuliahan baru dengan mengadopsi sistem SKS sebagaimana yang diterapkan di Amerika Serikat. Selanjutnya, untuk periode KPPT-JP ke dua, pemerintah hanya melanjutkan program periode sebelumnya yang artinya pendidikan tinggi diarahkan lebih banyak untuk kepentingan politik pemerintah sebagaimana yang terjadi di era sebelumnya. Setelah itu, pada periode ke tiga, pemerintah mencoba menerapkan paradigma baru yang dianggap sesuai dengan kemajuan zaman dan berusaha menerapkan desentralisasi pengembangan pendidikan tinggi. Akan tetapi, dalam prakteknya, pemerintah mengalami kesulitan karena karakter pengembangan pendidikan pemerintah masih menerapkan sistem yang sentralistik dan lebih cenderung membawa agenda kepentingan politik sesaat penguasa untuk mempertahankan kekuasaanya. Pemerintah menjelaskan bahwa kegagalan penerapan KPPT-JP ke dua akibat kurangnya dukungan politik padahal di era Suharto tidak ada kekuatan politik lain yang kuat yang berani melawan kekuasaan Suharto. Selain itu, pemerintah juga beralasan kegagalan KPPT-JP ke dua ini akibat turunnya harga minyak dunia padahal faktor utamanya adalah banyaknya kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme dalam pengelolaan uang negara. Selain itu, pemerintah juga beralasan kegagalan pelaksanaan KPPT-JP ke tiga karena ketidakstabilan ekonomi dan politik di akhir pemerintahan Suharto. Dalam hal ini, penulis menilai kegagalan kegagalan penerapan KPPT-JP pertama, kedua, dan ketiga adalah lebih karena

kuatnya sentralisasi, kecilnya otonomi, lemahnya kebebasan akademik, kecilnya anggaran, dan kuatnya pengaruh kepentingan politik sesaat penguasa dalam pengembangan pendidikan tinggi.

C. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisis pada data dalam penelitian ini, penulis mempunyai beberapa kesimpulan terkait dengan kebijakan pendidikan tinggi di era pemerintahan Orde Baru. 1) Secara umum, pengembangan pendidikan tinggi era Orde Baru atau pemerintahan Suharto, dari sisi kebijakan, kurang memperhatikan kebutuhan-kebutuhan utama yang menjadi syarat penting dalam mengembangkan ilmu pengetahuan pada level pendidikan tinggi. Kebutuhan-kebutuhan utama itu antara lain kebebasan akademik dan otonomi pendidikan tinggi, kualitas sumberdaya manusia yang tinggi, fasilitas perkuliahan dan penelitian yang lengkap, dan anggaran yang memadai. Di era Orde Baru, kebebasan akademik dan otonomi pendidikan tinggi hampir tidak ada, kualitas sumberdaya manusia rendah, fasilitas perkuliahan dan penelitian kurang, dan anggaran penelitin sangat kecil. 2) Setelah melakukan kajian dan analisis pada teks-teks kebijakan pendidikan tinggi era Orde Baru dan menganalisisnya dalam perspektif sejarah, penulis menemukan bahwa kebijakan-kebijakan pendidikan tinggi waktu itu kurang serius dalam mengembangkan kualitas pendidikan tinggi. Kekurangseriusan penguasa waktu itu dapat dilihat dari pengembangan pendidikan tinggi tidak menjadi salah satu fokus utama dalam program-program pemerintah. Pemerintah lebih fokus untuk melakukan pembangunan ekonomi. Akan tetapi, pembangunan ekonomi itu dikembangkan tidak untuk memberdayakan ekonomi masyarakat, melainkan lebih banyak untuk menguntungkan para elit dan kroni-kroni penguasa. 3) Pengembangan pendidikan tinggi tidak fokus untuk mengembangkan kegiatan penelitian di perguruan tinggi. Institusi pendidikan tinggi lebih fokus pada kegiatan pengajaran. Adanya frase-frase dalam teks-teks kebijakan bahwa penelitian adalah salah satu bagian penting dari Tri Dharma Perguruan Tinggi; Pendidikan, Penelitian, dan

Pengabdian Kepada Masyarakat, tapi dalam kenyatannya, kegiatan penelitian tidak mendapatkan perhatian yang serius. Kecilnya perhatian pemerintah pada kegiatan penelitian ini dapat dilihat dari kecilnya anggaran penelitian untuk kampus-kampus negeri maupun swasta dan penelitian adalah bagian dari proyek untuk melegitimasi program pemerintah.

Daftar Pustaka

Atmakusuma, A. (1974). Problems of University Growth in Indonesia. In Tapingkae, A. (1974). The Growth of Southeast Asian Universities: Expansion Versus Consolidation. Proceedings of The Workshop Held in Chiang Mai, Thailand, N29 November-2 September 1973

Anderson, B. (2008). Exit Suharto. The Asian-Pacific Journal. Vol. 6. 1-21.

Ball, S. J. (1993). What is policy? Texts, trajectories and toolboxes. *The Australian Journal of Education Studies*, *13*(2), 10-17.

Cannadine, D. (Ed.). (2002). What is history now? (Vol. 9). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Carr, E. H. (1990). What is history? Penguin Books.

Colebatch, H. (2009). *Policy*. McGraw-Hill Education (UK).

Cummings, W.K. (1981). Pendidikan Tinggi Dan Masyarakat Indonesia. Prisma. LP3ES. February, 1981.

Crouch, H. (1979). Patrimonialism and Military Rule in Indonesia. World Politics. Vol. 31. 571-587.

DGHE. (1985). Higher Education Statistics. DGHE.

DGHE. (2003). Higher Education Statistics. DGHE.

Emmerson, D.K. (1954). Understanding the New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia. Far Eastern Survey. Vol. 23 (11): 1220–1241. Doi.Org/10.2307/2644374.

Fernández-Armesto, F. (2002). Epilogue: What is History Now? In *What is history now?* (pp. 148-161). Palgrave Macmillan, London.

Hassan, F dan Sukra, Y. (2007). Pendidikan Tinggi Dalam Perspektif Sejarah dan Perkembangannya di Indonesia. UI-Press.

Jung, Jisun (2017). *Higher education in Korea: Western influences, Asian values and indigenous processes. Journal of Asian Public Policy, (), 1–13.* doi:10.1080/17516234.2017.1299898

Kelabora, L. (1983). Indonesia: Suharto's Search For An Educational Strategy, 1966-19691. Paedagogica Historica, Vol. 23(1), 43–66. Doi:10.1080/0030923830230103

Howlett, M., & Rayner, J. (2006). Understanding the historical turn in the policy sciences: A critique of stochastic, narrative, path dependency and process-sequencing models of policy-making over time. *Policy Sciences*, *39*(1), 1-18.

MacDougall, J. A. (1982). Patterns of Military Control in The Indonesian Higher Central Bureaucracy. Indonesia, Vol. 33, 89. Doi:10.2307/3350927.

Mahoney, J., & Rueschemeyer, D. (2003). Comparative historical analysis. *Comparative historical analysis in the social sciences*, *3*.

Mason, T. C., Arnove, R. F., & Sutton, M. (2001). Credits, Curriculum, And Control in Higher Education: Cross-National Perspectives. Higher Education, Vol. 42(1), 107–137. Doi:10.1023/A:1017525003769.

Michael Woolcock, Simon Szreter, and Vijayendra Rao (2011). How and why history matters for development policy. In C.A. Bayly, Vijayendra Rao, Simon Szreter, and Michael Woolcock (2011). History, historians, and development policy. Manchester University Press. ISBN 978 07190 8577 2 paperback.

Miller, S. I. (1981). Defining educational policy studies as a field. *Educational Studies*, *12*(2), 119-124.

Morfit, M. (1981). Pancasila: The Indonesian State Ideology According to The New Order Government. Far Eastern Survey, Vol. 21 (8): 838–851. Doi.Org/10.2307/2643886.

Morfit, M. (1981). Sistem Penelitian Ilmu Social. Prisma, 2 Februari, 1981.

Morfit, M. (1983). Penelitian Sebagai Proses Social. Prisma, Juni 1983. 64-72.

Mubyarto. (1983). Pembangunan Manusia Indonesia. Prisma 1, Januari, 1983.

Moeliodihardjo, B.Y. et al. (2001). Strategi Pendidikan Tinggi: Implementasi Paradigma Baru. Di Jalal, F. & Supriadi, D. (2001). Reformasi Pendidikan Dalam Konteks Otonomi Daerah. Yogyakarta. Adicita Karya Nusa.

Ricklef, M. C. (2008). Sejarah Indonesia Modern 1200-2008. *Jakarta: Serambi Ilmu Semesta*.

Pearse, R. (1985). The Regulation of Higher Education in Indonesia Under the New Order: University Staff and Students. Journal of Tertiary Education Administration. Vol. 7(2), 189–200. Doi:10.1080/0157603850070209.

Pierson, P. (2000). Increasing returns, path dependence, and the study of politics. *American political science review*, *94*(2), 251-267.

Rahardjo, D. (1983). Menguak GBHN dalam Suasana Resesi. Prisma. LP3ES. 1 Januari 1983.

Robison, R. (1978). Toward A Class Analysis of The Indonesian Military Bureaucratic State. Indonesia, Vol. 25, 17. Doi:10.2307/3350965.

Saldaña, J. (2003). *Longitudinal qualitative research: Analyzing change through time*. Rowman Altamira.

Thomas, R.M. (1973). A Chronicle 0f Indonesian Higher Education. Singapore: Chopmen Enterprises.

Thomas, R. M. (1981). Indonesian Education: Communist Strategies (1950-1965) And Governmental Counter Strategies (1966-1980). Asian Survey. Vol. 21. 369-392.

UNESCO. (2013). UNESCO Handbook on Education Policy Analysis and Programming. UNESCO Bangkok.

Watson, C. W. (1986). Higher Education in Indonesia. Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter, 14:41. 39-44.

Webber, D. (2006). A Consolidated Patrimonial Democracy? Democratization in Post-Suharto Indonesia. Democratization. Vol. 13(3), 396–420. Doi:10.1080/13510340600579284.

Wicaksono, T.Y. & Friawan, D. (2011). Recent Development in Higher Education in Indonesia: Issues and Challenges. In Amstrong, S. & Chapman, B. (2011). Financing Higher Education & Economic Development in East Asia. Canberra. ANU Press.

Zainu'ddin, A. (1970). Education in the Netherlands East Indies and the Republic of Indonesia. Melbourne Studies in Education. Vol. 12(1), 17–82. Doi:10.1080/17508487009556022.

IBU SITI MARYAM: BUKU "*DAMAI DALAM BUDAYA*"

Oleh: Mochamad Sodik
Dekan FISHUM UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Agama dalam dinamika budaya tidak pernah sepi dari perbincangan hangat di tengah masyarakat multikulturalisme seperti di Indonesia. Ragam praktik beragama di Indonesia melahirkan dinamika ekonomi, sosial, dan politik. Seringkali perbedaan praktik beragama menjadi pemicu konflik sehingga menimbulkan polarisasi. Kita dapat melihat fenomena itu terjadi di beberapa tahun lalu, misalnya pada Pemilu 2019 dan kasus Al-Maidah Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Isu ini melahirkan gerakan 212 dan 411, sebuah gerakan massa turun ke jalan yang mengatasnamakan pembelaan terhadap agama.

Beberapa kasus polarisasi agama yang berdampak pada aspek sosial, ekonomi, dan politik mencerminkan bahwa agama seringkali dimaknai kurang tepat oleh penganutnya. Perbedaan agama bukan lagi dimaknai sebagai hakikat kehidupan, namun dimaknai sebagai awal terjadinya konflik. Seharusnya agama merupakan inspirasi, terutama yang bersifat etis dan moral dalam kehidupan, bukan dijadikan sebagai legitimasi egosentrisme yang akhirnya melahirkan konflik. Ibu Siti Maryam telah menjelaskan dengan baik fenomena ini dalam bukunya yang berjudul *Damai dalam Budaya* yang diterbitkan oleh Puslitbang Lektur dan Khasanah Keagamaan RI.

Diperlukan adanya komunikasi aktif dalam beragama, melalui dialog yang kreatif dan arif sehingga melahirkan harmoni dan menyisihkan arogansi kelompok maupun pribadi. Manusia yang beragama sebaiknya paham bahwa agama merupakan ekspresi “kesatuan adikodrati”. Agama mengandung nilai universal

tentang kebaikan-kebaikan dan kebenaran. Perbedaan pada tataran praktis cara beragama merupakan hasil dari perbedaan persepsi terhadap kebenaran universal itu sendiri. Hal itu bisa dianalogikan dengan pancaran cahaya tanpa warna melalui medium transparan yang berwarna.

Buku *Damai dalam Budaya* menjelaskan bagaimana tradisi Syi'ah juga ditemukan dalam tradisi Ahlusunah Waljamaah. Keduanya memiliki kesamaan konsep keagamaan seperti *tawassul* dan barakah. Penghormatan kaum Sunni terhadap orang suci, termasuk tokoh Syi'ah merupakan tradisi yang melekat dalam konsep *tawassul* dan barakah. Semakin tinggi kontrol otoritas keagamaan atas sesuatu aspek kehidupan, semakin rendah tingkat akulturasi antara Ahlusunah Waljamaah dan Syi'ah di dalamnya. Apa yang secara formal terlarang, di dalam wilayah praktis dapat berjalan di masyarakat. Di Indonesia, akulturasi antara tradisi Syi'ah dan Ahlusunah waljamaah merupakan proses pengambilan dan penyerapan yang bersifat pragmatis. Seperti halnya tradisi pesantren, mereka juga memiliki karakter yang mudah menerima dan melakukan asimilasi terhadap ide yang dikembangkan oleh tokoh komunitasnya, seperti Kiai.

Implementasi toleransi beragama juga dijelaskan oleh Ibu Siti Maryam dan bisa diwujudkan melalui beberapa hal: *Pertama,* mengedepankan segi-segi persamaan dalam paham keagamaan, bukan dengan memperdebatkan segi-segi perbedaanya. *Kedua,* mengubah orientasi pendidikan agama yang menekankan pada aspek sektoral fiqhiyyah menjadi pendidikan agama yang berorientasi pada pengembangan aspek universal *rabbaniyyah*. *Ketiga,* mengesampingkan sikap egoisme, terutama dalam hal klaim kebenaran.

Ekspresi keagamaan memang bisa dan pasti berbeda, tapi kesatuan keyakinan menjadi ruh keagamaan yang harus diyakini. Kepenganutan agama merupakan dasar keyakinan bahwa agama memberikan cara untuk memahami berbagai kompleksitas. Agama seharusnya menjadi institusi yang memberikan kenyamanan dan stabilitas, suatu kesadaran identitas, suatu cara pandang dunia yang koheren di tengah dunia yang harus berubah. Dalam hal ini, konsep inklusifitas sangat penting untuk digaungkan.

Seperti yang kita ketahui, faktor politik dan historis memicu terciptanya perbedaan-perbedaan dalam masyarakat. Perbedaan merupakan hal yang lumrah dan pasti terjadi. Kesimpulan dari pemikiran Ibu Siti Maryam tentang keniscayaan keberagaman berhasil mematahkan anggapan yang dianut oleh sebagian kalangan Sunni di Indonesia tentang adanya perbedaan paham dan budaya yang tajam antara Syiah dan Sunni. Elemen-elemen Syi'ah dalam tradisi Ahlus Sunnah di Indonesia, baik dalam wujud ide maupun aktifitas ritual keagamaan sesungguhnya cukup banyak dan dapat dilihat dengan kasat mata. Praktek tradisi Syiah yang dilakukan kaum Sunni pada awalnya bukanlah sesuatu yang tidak disadari, melainkan indikasi inklusifitas umat Islam di Indonesia dalam menerima pluralitas pada saat itu.

Integrasi Syiah dan Ahlussunnah dalam tradisi keagamaan di Indonesia, menurut Ibu Siti Maryam, terjadi karena 4 (empat) faktor penting, yakni kesamaan kepentingan, wilayah seni dan budaya, tasawuf, dan cerita rakyat. Sedangkan elemen-elemen Syi'ah dalam tradisi Ahlussunnah nampak dari berbagai ekspresinya, baik dalam wujud ide, aktivitas, maupun dalam wujud benda. Pemikiran Ibu Siti Maryam tentang keniscayaan dalam praktik keagamaan serta universalitas keagamaan tentang kebaikan menjadi kajian penting di tengah-tengah masyarakat kita. Konsep ini sangat kontekstual, mengingat Indonesia merupakan negara multikulturalisme dengan berbagai perbedaan suku, budaya, sosial, agama dan lainnya.

Selamat terus berkarta Ibu Siti Maryam, melampuai batas-batas formalitas.

SAMBUTAN BUKU *DAMAI DALAM BUDAYA* KARYA DR. HJ. SITI MARYAM, M.AG.; HANYA ALLAH YANG MENGETAHUI HAKIKAT KEBENARAN

Oleh: Zuhdi Muhdhor

Ketua PWNU DIY

Mengamati prilaku orang dan interaksi yang terjadi antar mereka sungguh tidak ada habisnya. Pengetahuan yang benar, kejujuran hati, keterbatasan informasi, dan sebagainya, sangat berpengaruh terhadap sikap dan prilaku seseorang. Tetapi persepsi yang salah, kebencian dan prasangka buruk juga seringkali mempengaruhi sikap dan prilaku seseorang terhadap lainnya, dan justru yang terakhir ini yang banyak mendominasi pergaulan manusia.

Sebetulnya tidak sulit bagi Allah Swt untuk membuat "seragam" manusia, menjadikan satu warna (QS Hud, 119, QS An Nahl, 93) tetapi kenyataannya hal itu tidak dilakukan oleh Allah SWT. Dia menghendaki manusia dalam keragaman, karena Allah mempunyai tujuan tertentu, agar dengan keragaman itu manusia saling mengenal (QS Al-Hujurat, 13) dalam arti yang sebenarnya. Tentu jika ada tujuan-tujuan lain, Allah sendiri yang lebih mengerti. Tetapi kita sebagai mahluk yang diberi akal dan pikiran, dengan perbedaan setidak-tidaknya kita bisa mengerti diri sendiri secara lebih baik, siapa kita ini, dalam posisi apa kita atau seperti apa, dsb.

Menyikapi kehendak-kehendak Allah SWT, manusia sering memberikan respons yang tidak pas, dengan kedangkalan ilmunya manusia sering cenderung melebihi kehendak Allah, ingin menjadikan orang lain seperti dirinya atau setidak-tidaknya mengikuti dirinya, bahwa hanya dirinya benar dan karenanya berhak memperlakukan orang lain seperti kehendak dirinya. Sikap-sikap seperti inilah yang

merupakan embrio dari terjadinya ketegangan bahkan kekacauan dunia yang sering menjerumuskan ke dalam suasana ekstrim untuk saling meniadakan. Dengan menggunakan term-term agama, orang yang tidak sejalan langsung dituduh musyrik, kafir, munafik, bid'ah, dan sebagainya.

Sesungguhnyalah tugas manusia adalah mendekati kebenaran, bukan mengklaim kebenaran, karena hakekat kebenaran hanya Allah yang tahu. Dalam satu agama misalnya, dengan teks ajaran yang sama, dengan pokok-pokok *(ushul)* ajaran yang sama, pemeluk agama tersebut bisa berbeda dalam pemahaman, beda tafsir, dan karenanya berbeda pula dalam penyikapan dan – bahkan dalam implementasinya, sehingga dalam satu agama muncul berbagai madzhab pemikiran. Inilah yang disebut relativisme internal.

Al-Qur'an menegaskan bahwa Islam adalah jalan yang lurus *(shirat al-mustaqim),* yang oleh para mufassir diterjemahkan macam-macam. Dalam Al-Qur'an dan Terjemahannya diterjemahkan dengan "jalan yang lurus". Dalam The Nobel Qur'an terbitan "Mujamma' Al- Malik Fahd Li al-Tibaa'ah al-Mushaf al-Syarif", Madinah diartikan dengan "the stright way". Sayid Ameer Ali dalam *The Holy Qur'an* menterjemahkan "*shirat al-mustaqim*" dengan "the path way". Sedangkan dalam Tafsir Ibnu Katsir, Sahabat Ibnu Abbas dan Jabir menerjemahkan *shirat al-mustaqim* adalah Islam itu sendiri yang mempunyai karakter اوسع مما بين السماء والارض (lebih luas di antara ruang antara langit dan bumi). Agak lebih luas, Abu Ja'far bin Jarir mengatakan para ahli tafsir mengartikan *shirat al-mustaqim* sebagai الطريق الواضح الذي لا إعوجاج فيه (jalan terang/jelas yang di dalamnya tidak mengandung hal-hal yang bengkok).

Dari berbagai arti dan pemahaman tentang *shirat al-mustaqim* setidak-tidaknya dapat disimpulkan bahwa *shirat al-mustaqim* itu jalan sangat lebar. Karena dia lebar, para pengguna jalan atau الطريق itu bisa jadi berada di pinggir, ada yang agak di tengah dan bisa juga ada di tengah. Di manapun posisi orang itu, dia sudah berada di jalan lebar yang lurus itu yakni jalan Islam. Sebagai konsekwensi, mereka yang berada dalam jalan atau ruang tersebut telah menjadi orang Islam, hanya saja kualitas (ketaqwaan)-nya yang berbeda, oleh karena

itu berlakukah hadits Nabi Muhammad SAW bahwa sesama orang Islam adalah haram darahnya dan haram hartanya, kecuali karena hak yang diberikan oleh Islam, sedangkan soal hisabnya adalah urusan Allah (HR Bukhari Muslim dari Ibn Umar).

Maka menjadi aneh bila seorang Islam - yang tentu telah melalui pintu masuk Islam - yakni membaca 2 kalimah syahadat, dan/atau mengucapkan kalimat tauhid لااله الا الله disalah-salahkan oleh orang Islam sendiri bahkan dituduh sesat, kafir, musyrik dsb, hanya karena masalah teknis (misalnya diucapkan pada hari ke-7, ke 40, ke-100 dst dari kematian seseorang). Sementara orang yang selama hidup kafir dan memusuhi Islam, kemudian membaca 2 kalimah syahadat (dan/atau kalimah tauhid), orang tersebut menjadi Muslim? Menurut Gus Baha' sikap seperti ini adalah sikap yang tidak logis atau cacat pemikiran. Tuduhan ini tidak akan muncul kecuali dari orang-orang yang telah mengambil porsi Allah, merasa berada dalam hakikat kebenaran.

Adalah Cak Nur (Nurcholis Madjid) yang pernah mengatakan, bahwa orang yang merasa dirinya paling benar, orang itu telah menempati posisi sebagai Tuhan, karena merasa mengetahui hakikat kebenaran, padahal hakikat kebenaran hanya Allah sendiri yang tahu. Cak Nur menyebut prilaku seperti ini sebagai *syirik khofi* atau 'syirik yang tersamar'. Nah!

Damai *Dalam Budaya* adalah salah satu buku yang ditulis oleh ibu Dr. Siti Maryam. Buku tersebut diterbitkan pada tahun 2012 oleh Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan. Di dalam buku tersebut diuraikan dengan cukup jelas tentang integrasi tradisi Syi'ah dalam komunitas Ahlusunnah Waljama'ah di Indonesia. Digambarkan di dalamnya tentang sejarah masuk dua aliran atau kelompok ini, jalan masuk tradisi Syi'ah, dan elemen-elemen Syi'ah dalam tradisi ahlusunnah waljama'ah yang berwujud ide atau pemikiran, wujud aktivitas, dan wujud benda-benda.

Kehadiran buku tersebut tentu sangat penting untuk merekat persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Mengingat salah satu problem krusial kebangsaan kita dewasa ini adalah disintegrasi sosial

atau perpecahan kelompok, maka inklusifitas dan toleransi atas perbedaan (termasuk dalam internal agama) sangat penting untuk dikedepankan. Perbedaan yang ada dalam internal agama ataupun eksternal (antar agama-agama) perlu dihargai dan dihormati, sebab misi agama apapun adalah penghormatan atas manusia dan nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri dalam keberagaman nya.

Dengan membaca buku karya Dr. Siti Maryam ini, kita semakin menyadari bahwa potensi perbedaan dan potensi untuk berbeda memang telah ada dalam diri manusia (intrinsik), yang bisa mengejawantah dalam berbagai ekspresi. Namun apa yang dirasakan atau dipersepsikan berbeda itu nun jauh di sana bisa saja terdapat simpul-simpul yang mempertemukan semuanya. Apalagi Islam sebagai agama tauhid jelas-jelas mempunyai lebih banyak homogenitas daripada diversitas. Buktinya, Syi'ah dan Ahlussunnah (Sunni) yang sering dihadap-hadapkan sebagai "*eternal enemy*", ternyata menyimpan titik taut yang luar biasa terutama dalam bingkai budaya. Mengapa bukan titik ini yang kita cari?

Di kalangan umat Islam sendiri, kisah perbedaan di kalangan ulama bukan cerita fiksi, tetapi nyata. Munculnya berbagai madzhab – seperti al-Madzahibil Arba'ah- yang sampai sekarang masih eksis dan sangat mendominasi alam pikiran umat Islam, dapat menjadi contoh yang baik. Para ulama yang kemudian dipandang sebagai pendiri madzhab justeru sangat "toleran" terhadap perbedaan dengan ulama lainnya. Sikap mereka seperti diwakili Imam Malik: *ra'yi shawab yahtamilu al-khatha', wa ra'yu ghairi khatha' yahtamilu al-shawab.* Imam Syafi'i juga mempersilahkan umat untuk mengambil pendapat ulama lain jika dipandang lebih *rajih* (lebih kuat). Dengan sikap-sikap bijak tersebut para ulama telah memberikan teladan bahwa perbedaan tidak harus menjadi penyebab pertikaian apalagi perpecahan.

Sebetulnya, dikaitkan dengan mandat yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia untuk menjadi *khalifah afil-ardl* di sana terdapat pesan kuat agar bumi dikelola secara bersama untuk kesejahteraan manusia dan juga mahluk-mahluk lain. Dengan perkembangan dunia seperti sekarang ini, sebetulnya tidak ada satu

pihakpun yang dapat mengelola dunia secara sendirian, pasti dia atau mereka membutuhkan (kerja sama) dengan orang lain.

Pesan yang sangat kuat tersebut tentu tidak dapat dilakukan jika umat manusia terus berhadap-hadapan dalam permusuhan. Alih-alih mau mengelola dunia, mengelola diri sendiri saja tidak bisa. Sayangnya potensi perbedaan yang semula natural itu justeru sering dijadikan alat untuk menegaskan permusuhan, kebencian dan berbagai ekspresi amarah. Inilah distorsi dari sesuatu yang alami menjadi sesuatu yang direkayasa atau bahkan dipolitisasi.

Dengan membaca penjelasan Dr. Siti Maryam, M.Ag – seorang akademisi sekaligus aktifis perempuan / mantan Ketua PW Muslimat NU Daerah Istimewa Yogyakarta – seharusnya kita bisa lebih bijak menghadapi perbedaan, karena ada simpul-simpul yang bisa dicari bersama dan dijadikan untuk membangun kebersamaan. Allahu a'lam.

Yogyakarta, September 2022

Zuhdi Muhdlor

BAGIAN II
KAJIAN KEAL-QUR'ANAN, BAHASA & TERJEMAH

KISAH PENCIPTAAN DALAM PERSPEKTIF AKTANSIAL

Oleh: Khairon Nahdiyyin
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
khairon_05@yahoo.co.id

Cerita kehidupan manusia dikisahkan Alqur'an secara lengkap meskipun global. Dikatakan lengkap karena cerita itu memuat semua babakan cerita mulai dari kisah awal, tengah dan akhir dari kehidupan, baik kisah tentang pelakunya maupun latar belakangnya. Sebaliknya dikatakan global karena cerita tersebut tidak menceritakan satu per satu dari semua peristiwa yang terjadi dalam kehidupan. Selain mengisahkan kehidupan manusia dengan segala latar belakang alam yang diciptakan untuk kepentingan kehidupan manusia, Alqur'an juga memberikan pesan-pesan moral kepada manusia sebagai pelaku utama dalam menjalankan perannya dalam kisah kehidupan ini. Pesan-pesan ini diberikan kepada manusia agar dijadikan sebagai pedoman untuk menjalankan peran kehidupannya. Atas dasar semua ini, tidak mengherankan apabila dikatakan bahwa Alqur'an merupakan buku yang memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tentang wujud (eksistensi), etika (moral/akhlak) dan bagaimana nasib akhir setelah kehidupan dunia (*al-maṣīr*). Semua yang ada disingkapkan, mulai dari awal adanya hingga keberadaan akhirnya seperti apa (Adonis, 1993: 20).

Secara umum narasi Alqur'an memiliki struktur narasi yang sama sebagaimana bentuk-bentuk narasi lainnya dalam bercerita. Narasi sebagaimana didefinisikan merupakan rangkaian berbagai peristiwa dan tindakan manusia yang dibentuk dan disusun dalam rangkaian ruang dan waktu (Forster: 29). Dalam bentuknya yang paling mendasar narasi merupakan sarana untuk mengkaitkan

antara peristiwa dengan pelaku dengan ruang dan waktu sebagai latar belakangnya. Hal itu karena narasi menjelaskan bagaimana sesuatu terjadi, dan dalam rangkaian seperti apa, sesuai dengan hubungan sebab dan akibat, "ini" terjadi dan kemudian menghasilkan "itu" (Munslow, 1997:186).

Narasi merupakan representasi dari peristiwa atau tindakan yang melibatkan aktor dalam situasi tertentu. Aktor yang terlibat tidak berdiri secara individual dan independen dari aktor-aktor yang lain dan latar belakang yang melingkupinya. Keberadaan aktor, ataupun yang lainnya yang terlibat dalam rangkaian peristiwa, dengan demikian, tidak dapat dilihat secara terpisah dari yang lainnya. Ia harus dilihat dalam konteks relasi. Ia tidak bermakna dalam dirinya sendiri kecuali setelah dikaitkan dengan yang lain.

Selanjutnya, narasi dalam bentuknya yang paling minimal adalah satuan terkecil dari suatu cerita, yang disebut dengan aktan oleh Greimas. Aktan didefinisikan sebagai poros-poros di mana suatu tindakan distrukturkan. Aktan tidak semata-mata berkaitan dengan pelaku, tetapi berkenaan dengan struktur abstrak di mana setiap elemen dapat didefinisikan hanya dalam kaitannya dengan yang lainnya. Aktan dianggap ada apabila melibatkan sejumlah elemen, yaitu pengirim-penerima, subjek-objek, kawan-lawan. Pengirim mengirimkan sebuah objek kepada penerima, subjek berusaha mewujudkan objek tersebut, dan dalam upaya tersebut dia dibantu oleh pembantu atau dihalang-halangi oleh musuh (Rouquette, 1975: 17-18).

Berangkat dari pemikiran ini, tulisan berikut ini mencoba untuk melihat peran dan relasi para pelaku, yang dalam hal ini laki-laki dan perempuan, dalam perspektif di atas dalam konteks narasi penciptaan dalam Alqur'an. Alqur'an diturunkan dalam masyarakat yang menganut tradisi lisan atau oral. Dalam banyak hal, dan khususnya persoalan-persoalan yang terkait dengan upaya perbaikan kondisi sosial yang diawali dengan upaya perbaikan individu-individu masyarakat Arab, rangkaian cerita senantiasa diawali dengan perintah Pemberi Wahyu kepada manusia untuk menjalankan mandate; untuk menyadari siapa dia, asal usul dan tugasnya untuk memperbaiki

kehidupan. Dalam menjalankan mandat, manusia dihadapkan kendala, baik yang bersifat psikologis maupun sosial yang terinstitusikan dalam bentuk adat-istiadat. Upaya untuk menyetarakan posisi wanita dengan laki-laki dapat dilihat dalam perspektif ini.

Dari penjelasan dua konsep di atas, gender dan naratif, ada dua hal yang akan dibidik dalam tulisan ini, yaitu citra dan posisi perempuan sebagaimana yang terungkap dalam pemakaian kosa kata, dan upaya Alqur'an di dalam menempatkan wanita dalam posisi yang berbeda dari posisi yang dialami dalam kehidupan riil masyarakat Arab khususnya.

Citra dan posisi wanita akan lebih banyak disorot dalam tulisan ini, meskipun citra mengenai laki-laki juga dihadirkan. Hal ini didasarkan pada dua pertimbangan yang sangat berkaitan satu sama lain. Yang pertama, kajian tentang gender pada dasarnya mengungkap apa yang selama ini "tidak hadir" (tidak diungkap) daripada yang "hadir" (Guerin, Cs., 1999: 196). Pertimbangan ini dilakukan untuk mengungkap citra wanita sebagaimana yang tergambar dalam penggunaan bahasa yang mengacu pada makhluk ini. Melalui pertimbangan ini dapat dilihat, pada gilirannya, fakta-fakta patriarkhi yang berada di balik penggunaan kata-kata tersebut. Karena gender, sebagaimana dijelaskan di atas, bersifat relational, maka pembicaraan mengenai salah satu aspeknya mengharuskan adanya pembicaraan mengenai yang lainnya.

A. Analisa Struktur Teks

Di dalam Alqur'an terdapat sejumlah teks yang berdasarkan bunyi redaksinya memiliki potensi untuk diperbincangkan dalam konteks gender. Problematika gender dalam Alqur'an ini di samping dapat dilihat melalui makna yang terkandung di dalam teks, juga dapat dilihat dari pemakaian bahasa Arab sendiri. Bahasa Arab cenderung menjadikan laki-laki sebagai yang dominan ketika laki-laki dan perempuan menjadi satu. Hal ini dapat dilihat, umpamanya, dalam pemakaian kata ganti orang kedua dan ketiga jamak. Pemakaian yang semacam ini juga dipergunakan Alqur'an. Namun demikian, secara semantik pembedaan antara laki-laki-perempuan pada dasarnya tidak

ada, sebab yang dipentingkan dalam masalah ini adalah keseluruhan yang tercakup dalam jangkauan kata tersebut.

Secara umum problematika gender dalam kaitannya dengan makna yang terkandung dalam teks dapat dikembalikan kepada tiga persoalan, yaitu yang berkaitan dengan wanita dalam kisah penciptaan, kehidupan rumah tangga dan posisi mereka dalam kehidupan sosial. Namun demikian, yang akan dikaji di sini hanya aspek pertama karena pertimbangan ruang dan waktu yang tidak dimungkinkan untuk menjelaskan semuanya. Fokus pembahasan di sini dilakukan secara tekstual dengan menitikberatkan pada aspek fungsional dari teks, kemudian diikuti dengan analisis aktansial dan diakhiri dengan analisa isi dari analisa-analisa sebelumnya. Analisis tekstual difokuskan pada kata-kata kunci yang menjadi sorotan utama wacana gender terhadap ayat-ayat Alqur'an. Setelah itu, analisis ditujukan pada aktan-aktan yang mencoba untuk melihat pola hubungan antar aktan yang ada dalam ayat yang dianalisa.

1. Wanita dalam Kisah Penciptaan

Kisah penciptaan manusia dalam wacana gender sering dipakai untuk melihat watak hubungan laki-laki dengan perempuan. Hal itu karena melalui kisah penciptaan dapat ditarik kesimpulan tentang dua hal, yaitu siapa di antara laki-laki dan perempuan yang pertama kali diciptakan, dan apakah makhluk yang diciptakan setelah yang pertama itu berasal dari makhluk yang diciptakan pertama kali. Dalam banyak tafsir sering ditemukan anggapan bahwa laki-laki merupakan asal mula yang darinya wanita diciptakan. Anggapan ini kemudian memunculkan anggapan berikutnya bahwa wanita merupakan bagian dari laki-laki, atau laki-laki merupakan yang asal sementara wanita merupakan cabang. Oleh karena itu, yang ada hanyalah laki-laki, perempuan ada karena laki-laki.

Berikut ini akan dikaji teks-teks Alqur'an yang berkaitan dengan kisah penciptaan. Yang menjadi sorotan utama dalam mengkaji teks-teks tersebut adalah ungkapan "*zauj*" (pasangan) atau "*azwāj*" dalam kaitannya dengan kata "*nafs wāḥidah*" (jiwa yang satu). Kata "*zauj*" atau "*azwāj*" tidak serta merta mengacu pada wanita semata, bahkan

dapat mengacu salah satu dari laki-laki dan perempuan tanpa acuan yang dapat dipastikan apakah kepada laki-laki atau perempuan. Sementara itu, kata *zauj*, dalam konteks cerita Adam, dapat dipastikan mengacu pada perempuan apabila Adam dianggap sebagai laki-laki. Oleh karena itu, teks-teks yang akan dikaji di sini adalah teks-teks yang memuat kata "*nafs*" dengan "*zauj*", atau "*anfus*" dengan "*azwāj*" di satu sisi, dan teks-teks yang berkaitan dengan kisah Adam dan "*zaujuka*" di sisi lain. Makna "*zauj*", secara bahasa, tidak memberikan identifikasi yang jelas terhadap laki-laki dan perempuan kecuali dalam konteks tertentu.

Teks-teks yang mengandung dua kata di atas, "*nafs*" (jiwa) dengan "*zauj*", atau "*anfus*" dengan "*azwāj*", ditempatkan di permulaan mendahului kisah Adam berdasarkan tiga asumsi. Pertama, secara kronologis ayat-ayat tersebut merupakan konsep mengenai penciptaan, sementara kisah Adam merupakan perwujudan dari konsep tersebut. Kedua, pernyataan Iblis yang menolak memberi penghormatan kepada Adam karena Adam diciptakan dari tanah. Ketiga, ada sebuah Hadis yang menyatakan bahwa semua manusia berasal dari Adam dan Adam berasal dari tanah.

Ada tujuh ayat yang di dalamnya dua kata tersebut disebutkan secara beringingan, yaitu dalam surat al-A'rāf (7): 189; an-Nisā' (4): 1; az- Zumar (39): 6 an-Naḥl (16): 72; ar-Rūm (30): 21; asy-Syūrā > (42): 11. Dalam tiga surat pertama dua pasangan kata tersebut dinyatakan dalam bentuk tunggal, "*nafs*" dengan "*zauj*", sedang dalam tiga surat yang kedua pasangan tersebut dinyatakan dalam bentuk jama', yaitu "*anfus*" dengan "*Azwāj*". Ada perbedaan ungkapan antara yang pertama dengan yang kedua. Dalam ungkapan pertama dinyatakan bahwa Allah atau Dia menciptakan "*kum*" [kalian] dari "*nafs wāḥidah*", kemudian dari "*nafs wāḥidah*" itu Allah atau Dia menciptakan pasangannya (*nafs wāḥidah*).

Dalam surat az-Zumar, al-'A'rāf dan an-Nisā' ayat tersebut berbunyi: "*khalaqakum min nafs wāḥidah wa [ṡumma] khalaqa [ja`ala] minhā zaujahā*".

Sementara itu dalam ungkapan kedua dinyatakan secara langsung bahwa Allah atau Dia menciptakan untuk "*kum*" dari

"*anfus*"nya "*kum*" pasangan-pasangan. Asal usul manusia dari satu *nafs* dalam ungkapan kedua tidak ada. Secara umum ayat-ayat tersebut yang terdapat dalam surat an-Naḥl (16): 72; ar-Rūm (30): 21; Fāṭiir (40): 8 berbunyi "*khalaqa/ ja`ala lakum min anfusikum azwāja*".

Keenam ayat tersebut apabila dinarasikan akan berbunyi demikian: "Allah menciptakan kalian semua dari "*nafs wāḥidah*", dari *nafs wāḥidah* Dia menciptakan pasangan *nafs* tersebut, dan pasangan itu untuk kalian. Allah menciptakan kasih sayang dan rahmat di antara keduanya sehingga satu pasangan merasa tentram dengan pasangannya. Ketika keduanya dapat berkumpul menjadi satu, mereka dapat melahirkan anak-anak dan keturunannya, hingga tersebar banyak." Dari sini dapat dikatakan bahwa ayat-ayat tersebut sebenarnya ingin menjelaskan proses awal penciptaan hingga manusia menjadi menyebar banyak.

Perlu dijelaskan di sini bahwa posisi narator di sini, Allah, dengan yang dibicarakan, *kum*, berhadapan langsung. Artinya, Dia menyatakan langsung kepada "*kum*", bahwa Dialah yang menjadikan mereka dari *nafs wāḥidah*. Hal ini terungkap dari "*huwa'l-laẓī khalaqakum min nafs wāḥidah*" dan sejenisnya ini. Setelah ungkapan ini bagian ayat berikutnya merupakan penjelasan mengenai proses awal kejadian manusia hingga munculnya manusia dalam jumlah banyak.

Semua ayat tersebut dinyatakan untuk mengingatkan obyek yang diciptakan oleh Allah, yaitu yang diungkapan melalui kata ganti "*kum*", yang dalam surat an-Nisā' dinyatakan sebelumnya sebagai manusia, nās. Kata nās, meskipun di dalamnya terkandung laki-laki dan perempuan, tetapi tidak terkandung di dalamnya penekanan kepada salah satu jenis seks tertentu atas jenis lainnya. Keduanya dianggap ada secara bersama-sama. Dengan demikian perintah untuk mengingat di sini, dan juga fakta bahwa mereka dijadikan dari "*nafs wāḥidah*", ditujukan kepada manusia secara keseluruhan tanpa membedakan jenis kelamin, mulai dari yang pertama hingga yang terakhir. Pemakaian kata ganti "*kum*" dalam hal ini sejalan dengan pengertian "nās" di atas, sebab kata ganti orang kedua jama' laki-

laki, dalam pemakaian bahasa Arab mencakup baik laki-laki dan perempuan. (al-Ṡa'ālibiy, 1972: 336)

Apa yang dimaksudkan dengan *nafs wāḥidah* di dalam surat az-Zumar, al-A'rāf dan an-Nisā tersebut? Dalam banyak tafsir dikatakan bahwa ungkapan tersebut mengacu pada Adam. Didasarkan pada pemakaian dalam bahasa Arab tidaklah dimungkinkan untuk memaknai ungkapan tersebut kepada Adam, sebab kata tersebut *mu'annaṡ*, bukan *mużakkar*. Alasannya bukan karena Adam laki laki dan kata *nafs* tersebut perempuan, akan tetapi hubungan acuan dengan kata tersebut tidak sesuai dengan pemakaian umum bahasa Arab. Dalam kamus Munjid (Ma'luf Louis, 1986: 826) dikatakan bahwa kata "*nafs*" di-*mu'annaṡ*-kan (dianggap sebagai feminin) apabila bermakna "ruh" dan di-*mużakkar*-kan (dianggap maskulin) apabila yang dimaksudkan adalah pribadi.

Berdasarkan data-data teks Alqur'an yang berkenaan dengan proses penciptaan ungkapan *nafs wāḥidah* harus dipahami sebagai fase tertentu dari proses penciptaan. Alqur'an di dalam menjelaskan proses penciptaan manusia tidak selalu sama, kadang-kadang menyebutkan elemen tertentu, dan kadang-kadang menyebutkan elemen yang lainnya. Hal ini dapat dilihat pada surat-surat tersebut, surat Fāṭ ir (35):11; an-Naḥl (16): 4; an-Nūr (24): 45 dan ayat-ayat lain yang berbicara tentang penciptaan manusia. Elemen penciptaan manusia dalam Alqur'an senantiasa disebut secara terkait dengan sebutan yang ditujukan kepada manusia. Ketika manusia disebut *basyar* elemen yang banyak disebut adalah *turāb, ṭīn* dan *ṡalṡāl*; ketika manusia disebut *insān*, elemen yang banyak disebut adalah *ṡalṡāl, sulālah min ṭīn, nuṭfah* dan `alaq. Ketika manusia disebut dengan *nās*, atau kata ganti orang kedua jamak seperti *kum*, yang paling banyak dipakai adalah *nafs wāḥidah* di samping juga *turāb* dan *nuṭfah*. Tampaknya antara elemen penciptaan dengan sebutan manusia dalam ungkapan Alqur'an terdapat semacam kesejajaran makna.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *nafs wāḥidah* adalah fase tertentu dari penciptaan manusia, yang berawal dari *turāb*, debu, hingga terbentuk ke dalam bentuknya yang sempurna.

Berdasarkan teks-teks Alqur'an yang berkaitan dengan proses penciptaan dapat dikatakan bahwa maksud dari *nafs wāḥidah* adalah momen penciptaan di mana elemen-elemen dasar penciptaan memasuki tahap sebagai jiwa. Semua manusia dalam proses penciptaannya mengalami momen ini. Inilah maksud dari *nafs wāḥidah* dalam ayat-ayat tersebut. Jadi, *nafs wāḥidah* di sini tidak mengacu pada sesuatu yang eksternal dari teks itu sendiri. *Nafs wāḥidah* juga tidak menjelaskan bentuk seks tertentu dari kata tersebut selain seks secara linguistik semata, yaitu *mu'annaṡ*.

Ungkapan berikutnya adalah "*wa/ṡumma ja`ala minhā zaujahā*" atau "*wa khalaqa minhā zaujahā*". Ungkapan ini menjadi problem ketika kata ganti "hā" dihubungkan dengan kata "*nafs wāḥidah*", dan ungkapan ini semakin menjadi problem gender apabila kata *nafs wāḥidah* dimaknai sebagai Adam. Apabila kata tersebut tidak dimaknai dengan Adam-pun ungkapan tersebut tetap menjadi problem, sebab ungkapan tersebut mengandaikan salah satu dari pasangan tersebut diciptakan dari yang lainnya; wanita diciptakan dari pria ataupun pria dari wanita. Kesimpulan ini akan bertentangan dengan ungkapan yang pertama, bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan dari *nafs wāḥidah*. Apabila "*zaujahā*" diciptakan dari "*nafs wāḥidah*", maka *nafs wāḥidah* diciptakan dari mana? Kesimpulan ini akan memunculkan perbedaan proses penciptaan antara *nafs wāḥidah* dan *zaujahā*.

Kontradiksi semacam itu dapat dihindari apabila kita kembali kepada proses penciptaan manusia sebagaimana diungkapkan dalam paragraf di atas, yakni bahwa yang dimaksud dengan "*nafs wāḥidah*" adalah bahwa manusia diciptakan dari debu, *ṭīn, ṡalṡāl*.... sampai menjadi *nuṭfah* yang kemudian berproses menjadi satu jiwa, *nafs wāḥidah*. Kata ini mengandaikan sudah adanya satu jenis seks tertentu sekalipun tidak ditentukan secara pasti. Oleh karena Allah menciptakan segala sesuatu senantiasa berpasang-pasangan, maka *nafs wāḥidah* harus dibuat berpasangan sebagai prinsip penciptaan. Inilah pengertian dari ungkapan "*wa/ṡumma khalaqa/ja`ala minhā zaujahā*". Dengan demikian, kata *nafs wāḥidah* mengandaikan dua hal, yaitu fase penciptaan yang harus dilalui oleh semua makhluk, dan

terwujudnya jiwa dengan jenis kelamin tertentu. Pengandaian ini akan menghilangkan kesimpulan yang menyatakan bahwa ada dua *nafs wāḥidah*. Kesimpulan ini tidak akan muncul apabila disadari bahwa *nafs wāḥidah* sebagai satu fase tertentu dari proses penciptaan, pada saat yang bersamaan dia memiliki potensi untuk melahirkan sesuatu yang berpasangan, laki-laki dan perempuan. Dengan dinyatakan "*wa/ṡumma khalaqa/ja`ala minhā zaujahā*" manusia laki-laki dan perempuan sudah ada. Inilah yang dimaksud dengan surat Fāṭir (35) ayat 11, bahwa "Allah menciptakan kalian dari debu, kemudian nuṭfah, kemudian menjadikan kalian berpasangan," maksudnya laki-laki dan perempuan dijadikan melalui pola penciptaan yang sama.

Ungkapan selanjutnya, yang penting untuk dianalisis di sini, adalah "*liyaskuna ilaihā*" dalam surat al-'A`rāf (7):19, dan ungkapan "*litaskunū ilaihā*" dalam surat ar-Rūm (39): 21. Sebagaimana dikatakan dalam analisis sebelumnya bahwa ada persoalan dengan rujukan yang diacu oleh kata ganti dalam surat yang pertama sekalipun dalam analisis tradisional dapat diselesaikan dengan mengatakan bahwa dua kata ganti tersebut mengacu pada makna bukan lafadznya, "*huwa*" kembali ke makna "*nafs wāḥidah*" yang dimaknai Adam, dan "*hā*" dikembalikan ke "*zauj*" yang dimaknai sebagai Hawa. Persoalan tersebut berkaitan dengan inkonsistensi di dalam memperlakukan kata *nafs*, sekali *muannaṡ*, sekali *mużakkar*. Sementara itu ungkapan yang kedua dalam surat ar- Rūm (39): 21 kata ganti "*hā*" secara gramatikal dapat dikembalikan ke "*azwāj*" dan "*anfus*". Pilihan terhadap rujukan yang pertama mengasumsikan "*azwāj*" tidak berakal, sementara interlokutor yang diberi pasangan itu sendiri berakal. Oleh karena itu, pilihan ini kurang tepat. Pilihan terhadap referen yang kedua, "*anfus*" dianggap tepat karena kata tersebut memang bentuk jamak yang tidak berakal. Di samping itu, apabila kata ganti tersebut dikembalikan pada kata "*anfus*" ungkapan yang pertama juga kembali ke kata "*nafs wāḥidah*". Keduanya sama–sama merujuk ke kata yang sama, yaitu "*nafs*" atau "*anfus*". Kata ganti "*hā*" kembali ke kata "*nafs*" atau "*anfus*" memiliki pengertian bahwa tujuan dari diciptakannya manusia berpasangan agar mereka mempunyai satu tambatan yang sama, yaitu *nafs wāḥidah*, agar mereka menjadi tentram, aman dan tidak

terpecah. Di sinilah rahasia mengapa dalam ungkapan pertama kata ganti "*huwa*" dalam *yaskuna* mengacu pada "*zauj*". Munculnya kata ini dalam ungkapan tersebut menimbulkan nuansa adanya keterbelahan dan keterpisahan dari *nafs wāḥidah*. Untuk itu diingatkan bahwa diciptakannya manusia berpasangan justru agar mereka dapat kembali dan cenderung ke "*nafs wāḥidah*"-nya yang berfungsi sebagai asal mulanya. Ketergantungan dari masing-masing pasangan diarahkan kepada asal-usul darimana mereka berasal ketika mereka masih utuh, yaitu *nafs wāḥidah*. Apabila tidak demikian, maksudnya satu pasangan diciptakan dari pasangan yang lainnya, maka kecenderungan hanya akan terjadi antara satu pasangan dengan pasangan yang lainnya karena yang satu tergantung kepada yang lainnya.

Berdasarkan penjelasan di atas tidak dapat ditarik kesimpulan bahwa laki-laki diciptakan lebih dahulu mendahului perempuan ataupun sebaliknya. Kesimpulan ini juga dapat diterapkan pada kisah Adam meskipun "*zauj*" muncul belakangan dalam pentas cerita.

Sebelum memberikan analisa secara aktansial terhadap ayat-ayat Alqur'an yang berkaitan dengan kata "*zauj*"/"*nafs*" atau "*azwāj*"/"*anfus*", baik kiranya apabila ayat-ayat yang memuat kata-kata tersebut diungkapkan kembali.

a. "*innā anzalnā ilaika al-kitāb bi'l-ḥaqq fa`bud allāh mukhliṡan lahu ad- dīn...khalaqakum min nafs wāḥidah ṡumma ja`ala minhā zaujahā*" (az- Zumar [39]: 2 dan 6).
b. "*huwa'l-lażi khalaqakum min nafs wāḥidah wa ja`ala minhā zaujaha liyaskuna 'ilaihā...falammā 'ātāhumā ṡāliḥan ja`alā lahū syurakā*" (al-'A`rāf [7]: 189 dan 190).
c. "*yā 'ayyuha'n-nās ittaqū rabbakum allażī khalaqakum min nafs wāḥidah wa khalaqa minhā zaujaha wa baṡṡa minhumā rijālan kaṡīran wa nisā'an*" (an-Nisā' [4]: 1).
d. "*wa min 'āyātihī 'an khalaqa lakum min anfusikum azwāja litaskunū ilaihā..*" (ar-Rūm [30]: 21).
e. "*wa'l-llahu ja`ala lakum min anfusikum azwāja*. (an-Naḥl [16]: 72).
f. "*wa'l-llahu khalaqakum min turāb ṡumma min nuṭfah ṡumma ja`alakum azwāja.*" (Fāṭir [35]: 11)

g. "*fāṭir as-samāwāt wal-arḍ ja`ala lakum min anfusikum azwāja*. (asy-Syu`arā` [42]: 11).

Semua ayat di atas secara tekstual memuat tiga aktan, yaitu Allah atau Tuhanmu atau Dia, *kum* [kalian] dan *zauj* atau *azwāj*. Akan tetapi, *kum* [kalian] dan *zauj* atau *azwāj* menduduki posisi yang sama, yaitu yang diciptakan. Apabila diperhatikan bunyi ayat-ayat di atas, tampak bahwa ayat-ayat tersebut merupakan ayat-ayat naratif sehingga di sini ada pencerita. Bukti paling nyata dalam hal ini adalah ayat pada bagian c. Pencerita di sini melakukan tindakan seruan. Di bagian a pencerita dalam ayat 2 menyebut dirinya dengan "Kami". Dari fakta ini, menceritakan dan cerita, dapat dibuat dua pernyataan narasi. Yang pertama, si pencerita, yang berfungsi sebagai pengirim atau *destinateur*, menceritakan cerita kepada kum atau kalian, yang bertindak sebagai penerima atau *destinataire*. Yang kedua, Allah, Dia atau Tuhanmu, sebagai pengirim atau destinateur, menciptakan kum atau kalian dan pasangan-pasangan kalian, sebagai penerima atau *destinataire*. Apabila yang bercerita adalah *destinateur* yang sama dari tindakan menciptakan, maka dua fakta tersebut dapat dirumuskan menjadi satu, yaitu Allah, Dia, Kami dan Tuhanmu sebagai pengirim/*destinateur*, sedangkan kalian dan pasangan kalian adalah penerima atau *destinataire*. Fakta yang pertama, menceritakan, berlangsung dalam waktu kekinian, maksudnya dunia, sementara fakta yang kedua, cerita, berlangsung dalam waktu yang telah lewat.

Fakta cerita dan menceritakan di atas tidak berdiri sendiri, sebab fakta tersebut dikaitkan dengan tuntutan kepada *destinataire* atau penerima untuk melakukan tindakan, seperti tindakan "taqwa, menyembah jangan menyekutukan dan seterusnya". Di sini seharusnya ada hubungan timbal balik antara pengirim, yang meminta untuk memberikan hubungan balik, dengan penerima, yang diminta untuk memberikan respon terhadap permintaan tersebut. Mengapa demikian? Hal itu karena hubungan antara pengirim dengan penerima dikaitkan dengan tindakan memberikan mandat oleh pengirim kepada penerima yang dapat menerima atau menolak. Dalam cerita respon penerima tidak dicerita. Akan tetapi, dalam waktu ayat ini muncul, sebelum ada mandat, tindakan "taqwa, menyembah, jangan

menyekutukan dan seterusnya" dapat disimpulkan tidak dilaksanakan. Munculnya mandat ini, dengan demikian, dimaksudkan agar penerima merubah dari tidak menjalankan tindakan tersebut ke situasi di mana penerima melakukannya. Pemberi mandat dapat menerima dan menolak mandat tersebut, sebab ayat-ayat di atas bersifat persuasif.

Dengan demikian, dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam ayat-ayat di atas terdapat tidak pernyataan naratif, pertama bercerita, kedua cerita, dan ketiga tuntutan bertindak oleh pengirim kepada penerima. Ketiga pernyataan cerita tersebut secara ikonik atau logik dapat disusun dengan

1: 2 –3 atau 1: 3—2. Bagian kedua dapat dianggap sebagai *flash back*, sebab 1 dan 3 terjadi di masa kini, dunia. Bagian kedua juga dapat dianggap sebagai bentuk sebab yang mengharuskan munculnya tuntutan tindakan 3. Di sini ada semacam hubungan sekuensial antara keduanya.

2. Wanita dalam Kisah Adam

Kisah Adam dapat ditelusuri dalam, paling tidak, enam surat, yaitu al- Baqarah (2): 30-39; al-'A`rāf (7):11-25; al-ḥijr (15):28-44; al-Isrā' (17):61-65; Ṭāhā (20): 115-127; as-Sajdah (32):7-11; dan al-Insān (76):1-6. Dua surat yang terakhir lebih menekankan pada penciptaan manusia dari tanah, potensi yang dibawanya dan nasib yang akan diperolehnya. Dua surat ini tidak menyebutkan nama Adam. Masing-masing cerita dalam setiap surat hampir dapat dikatakan memiliki makna atau fokus yang berbeda sesuai dengan posisinya dalam rangkaian ayat yang mendahului dan yang menyertainya. Oleh karena itu, fokus utama dari masing-masing kisah dalam masing-masing tempat berbeda-beda. Oleh karena yang dipentingkan dalam analisa di sini kaitan antara laki-laki dan perempuan, maka fokus utamanya ditujukan pada kehadiran kata "*zauj*" dalam cerita ini.

Kata "*zauj*" dalam kaitannya dengan Adam muncul dalam tiga surat, yaitu al-Baqarah (2): 35, al-'A`rāf (7): 19, dan Ṭāhā (20): 117. Dua redaksi dalam dua surat yang pertama sama, berkaitan dengan perintah kepada Adam dan pasangannya untuk tinggal di surga dan makan apa saja di dalamnya selain satu pohon. Sedangkan dalam

surat yang terakhir Adam diperingatkan bahwa Iblis bagi Adam dan pasangannya merupakan musuh. Oleh karena itu, keduanya dipesan agar jangan diperdaya olehnya.

Alqur'an tidak menyebut nama "*zauj*", barangkali karena sudah diketahui, dan barangkali pula karena Alqur'an ingin melakukan transformasi cerita. Dengan sebutan "*zauj*" pesan yang ingin disampaikan Alqur'an adalah prinsip penciptaan bahwa segala sesuatu diciptakan secara berpasangan dan memiliki beban yang sama.

Kata "*zauj*" memiliki posisi yang sama dalam kaitannya dengan perintah yang diberikan oleh Allah, yaitu tinggal di surga, makan di dalamnya sekehendak mereka selain makan pohon tertentu, dan dalam kaitannya dengan peringatan bahwa Iblis adalah musuh mereka. Di samping itu, keduanya sama-sama memiliki konsekwensi yang sama atas tindakan yang mereka lakukan. Cerita tentang "*zauj*" dalam Alqur'an hanya terbatas sampai di sini. Di dalam Alqur'an tidak ada cerita yang secara tegas menggamabrak bahwa "*zauj*" diciptakan dari tulang rusuk Adam, tidak ada cerita tentang kelemahan wanita di dalam menghadapi godaan. Mengapa semua ini ditiadakan dalam Al-Qur'an? Hal itu karena yang ingin disampaikan oleh Alqur'an adalah bahwa laki-laki dan perempuan itu sama; sama-sama mendapatkan beban perintah dan larangan, serta sama- memiliki kemungkinan untuk tergoda oleh Iblis. Ini merupakan pesan tersirat dipergunakannya kata "*zauj*" dalam cerita tersebut. Manusia tergoda oleh Iblis bukan karena laki-laki dan perempuannya tetapi karena manusia tidak mengikuti petunjuk-Nya, dan mereka yang sesat yang mengikuti Iblis.

Sebelum kisah memasuki babakan perintah untuk tinggal di surga, yang muncul hanya nama Adam. Sebelum nama Adam muncul, kisah berkisar tentang penciptaan manusia. Tidak munculnya kata "*zauj*" ketika terjadi proses dialog antara Allah, malaikat kemudian Iblis, tidak dapat disimpulkan "*zauj*" belum tercipta, tetapi yang pasti "*zauj*" tidak dimunculkan.

Untuk mengetahui kaitan aktansial dalam cerita Adam, perlu dicantumkan berikut ini ayat-ayat tersebut:

a. "*wa qulnā yā Ādam 'uskun 'anta wa zaujuka al-jannah wa kulā minhā ragada ḥaiṡu syi'tumā wa lā taqrabā hāżihi asy-syajarata fatakūnā min aẓ-ẓālimīn*". (al-Baqarah [2]: 35).
b. "*wa yā Ādam 'uskun 'anta wa zaujuka al-jannah fa kulā min ḥaiṡu syi'tumā wa lā taqrabā hāżihi asy-syajarata fatakūnā min aẓ-ẓālimīn* ". (al-'A `rāf [7]: 19)
c. "*fa qulnā yā Ādam inna hāżihī `aduwwu laka wa lizaujika falā yukhrijannakumā min al-jannati fatasyqā*" (Ṭāhā [20]: 117)

Bagian a dan c, sebagai bagian dari cerita keseluruhan, diawali dengan ungkapan "*iż*", sedangkan bagian b diawali dengan ungkapan "*innā khalaqnākum*". Kedua ungkapan ini sama-sama memiliki makna menceritakan peristiwa masa lalu. Isi cerita secara keseluruhan diawali dengan sapaan kepada Adam, akan tetapi perintah-perintah selanjutnya tidak ditujukan semata-mata kepada yang pertama di sapa, Adam, tetapi juga kepada pasangannya. Perintah tersebut berupa "tinggal di surga, makan apa saja yang dikehendaki dan agar jangan diperdaya setan".

Sebagaimana dalam kisah penciptaan ayat-ayat di atas mengandung dua pernyataan narasi, yaitu menceritakan dan isi cerita. Aktan yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat di atas dilihat dari tindakan menceritakan, adalah "Kami" sebagai pengirim, sedangkan penerima berbeda-beda. Dalam surat al- Baqarah berupa "*ka*" atau kamu, dalam surat al-A'rāf berupa "*kum*" atau kalian, dan dalam surat Ṭāhā tidak disebutkan secara spesifik, akan tetapi dapat diperkirakan cerita ini ditujukan kepada "*ka*" atau "*kum*" sebagaimana dalamayat-ayat sebelumnya. Secara lebih tepat dikatakan penerima di sini adalah mereka yang hidup di dunia, dalam kehidupan kekinian.

Aktan yang dapat ditemukan dalam isi cerita adalah "Kami" sebagai pengirim, Adam dan pasangannya sama-sama berfungsi sebagai penerima. Hubungan antara pengirim dengan penerima diikat dengan perintah untuk mendiami surga dan menikmati isinya dalam ayat a dan b, sementara hubungan antara keduanya dalam ayat c dikaitkan dengan permintaan agar jangan sampai Adam dan pasangannya diusir dari surga. Pelanggaran atas permintaan ini akan

menyebabkan keduanya sebagai termasuk yang aniaya, *fatakūnā min aẓ-ẓālimīn*, dan celaka, *fatasyqā*. Perintah tersebut bersifat pemberian mandat yang dapat diterima atau ditolak oleh Adam dan pasangannya. Dalam cerita selanjutnya mandat yang diberikan kepada keduanya ditolak karena keduanya melanggar mandat yang diberikan. Merek termasuk di antara yang aniaya dan celaka sebelum kemudian bertaubat kepada Allah. Adam dan pasanganny tidak berhasil di dalam menjalan fungsinya sebagai destinateur kepada Allah.

B. Peran dan Fungsi Masing-Masing Tokoh

Teks-teks yang diketengahkan di atas, serta analisa terhadap teks-teks tersebut, menunjukkan bahwa ada tiga tokoh yang terlibat dalam suatu tindakan naratif, yaitu pertama Kami, Dia, Tuhanmu, Allah dan sebagainya, kedua kamu sekalian, kamu, manusia, dan ketiga laki-laki dan wanita secara terpisah. Yang pertama berfungsi sebagai pengirim pesan atau *sender*, dan yang kedua menjadi penerima sebagaimana dalam teks yang berkaitan dengan kisah penciptaan.[1]* laki-laki dan perempuan di sini dijadikan sasaran ujaran meskipun dengan kata-kata yang bergender laki-laki, tetapi maksudnya keduanya.

Hubungan antar ketiganya ini terkait dengan suatu tindakan yang dapat dibagi menjadi empat, yaitu tindakan somatik, komunikatif, interpretatif dan persuasif. Tindakan somatik adalah tindakan-tindakan yang berkaitan dengan fisik, seperti menikah, memberi, menulis dan lain sebagainya. Tindakan komunikatif di sini adalah bahwa suatu tindakan yang dimaksudkan untuk memberitahukan fakta-fakta atau peristiwa-peristiwa kepada penerima. Tindakan interpretatif adalah apabila berbagai peristiwa direkonstitusikan kurang lebih secara subyektif atas dasar data-data dan observasi

[1] * Posisi ini juga dapat ditemukan dalam masalah waris dan perintah untuk mencatat dan membuat kesaksian. Dalam kaitannya dengan yang pelaku ketiga, yaitu laki-laki dan perempuan, hubungan antara keduanya ada yang berdiri secara terpisah, tetapi memiliki fungsi yang sama seperti dalam kasus "*qawwām*", yaitu penerima dari pengirim. Ada pula yang terpisah dan memiliki fungsi yang berbeda, seperti dalam poligami. Laki-laki berfungsi sebagai penerima sekaligus subjek dari suatu tindakan, dan tindakan tersebut ditujukan untuk kepentingan perempuan, seperti dalam kasus pologami dan waris untuk tataran anak-anak.

parsial. Sementara itu, tindakan persuasif di sini adalah tindakan yang ditujukan untuk memunculkan sikap-sikap sebagaimana yang diharapkan oleh sender.

Dalam kisah penciptaan hubungan antara tokoh hanya terbatas pada Allah sebagai sender dan manusia baik laki-laki maupun perempuan sebagai penerimanya. Perempuan di sini tidak sebagai obyek. Ia menyatu dalam entitas yang disebut, manusia atau "kamu sekalian". Hubungan antara pengirim dengan penerima bersifat komunikatif, bahwa pengirim ingin memberitahukan asal usul dari "kamu sekalian" untuk mengetahui jati diri.

Ada dua hal yang dikomunikasikan pengirim kepada penerima, yaitu pertama atribut pengirim sebagai pencipta "kamu sekalian", dan kedua kesatuan asal usul "kamu sekalian". Pesan yang ingin disampaikan di sini adalah bahwa kamu sekalian diciptakan oleh "yang tunggal" dari "yang tunggal" pula, sekalipun dalam perwujudannya "kamu sekalian" berbeda-beda.

Dalam kisah Adam dan pasangannya, manusia berperan sebagai penerima mandat untuk tidak tunduk kepada bujukan setan, karena setan difungsikan sebagai musuhnya. Hubungan antara manusia, laki-laki dan perempuan, dengan setan merupakan hubungan konfrontasi.

Posisi laki-laki dan perempuan dalam kisah penciptaan adalah sama; sama dalam kaitannya dengan penciptanya, asal usulnya, posisinya dengan setan, kewajibannya terhadap penciptanya serta tanggungjawab atas perbuatan yang dibebankan kepadanya.

C. Analisa Isi Semantik

Pengirim di dalam mengkomunikasikan fakta atau peristiwa mengarahkan pesannya kepada penerima melalui dua kesadarannya, yaitu kesadaran terhadap masa lalu yang dikaitkan dengan kisah penciptaan yang bersifat primordial, dan kesadaran kekinian yang bersifat mondial atau duniawi. Kesadaran kekinian ini berkaitan dengan kehidupan bersama antara laki-laki dan perempuan baik dalam taraf yang lebih sempit yaitu dalam kehidupan rumah tangga, maupun dalam taraf yang lebih luas dalam kehidupan di dunia.

Apabila kesadaran masa lalu dikaitkan dengan pencipta yang tunggal dan diciptakan dari sesuatu yang tunggal, maka kesadaran kekinian dikaitkan dengan keadilan di dalam bersikap. Pencipta yang tunggal, penciptaan dari yang tunggal dan peringatan agar senantiasa bersikap adil memiliki makna yang sama, yaitu bahwa laki-laki dan perempuan harus berlaku dan diperlakukan secara sama, karena mereka harus bersikap lurus, tidak bergeser dari apa yang digariskan.

Dari sini tampak jelas, bahwa sender atau teks Alqur'an memiliki pemihakan terhadap yang lemah. Dalam konteks masyarakat Arab, yang lemah adalah wanita sebagaimana yang ditunjukkan dalam teks-teks di atas meskipun secara implisit. Sebagai pemihakan tentunya Alqur'antidak dengan serta merta mengangkat pihak yang lemah, atau tertindas, ke posisi yang sejajar dengan yang kuat. Pemihakan dengan penempatan sejajar adalah dua hal yang berbeda. Antara pemihakan dengan penempatan secara sejajar ada upaya-upaya yang harus dilalui, dan ini membutuhkan strategi perjuangan. Hal itu karena upaya-upaya tersebut akan senantiasa berbenturan dengan tradisi yang sudah ada, dalam hal ini persoalan yang terkait, yaitu tradisi relasi gender. Oleh karena itu, apabila pada saat itu penempatan secara sejajar tidak terpenuhi, hal itu karena memang belum masanya untuk terpenuhi. Adalah tugas generasi berikutnya untuk mengupayakan tujuan tersebut tercapai. Kerja hermenetik dapat menjembatani upaya pemenuhan tersebut.

Selain itu, aktan manusia, laki-laki dan perempuan, dalam sorotan Al-Qur'an diperintahkan untuk senantiasa menyadari akan posisi di mana mereka berada; sebagai manusia secara umum, sebagai suami atau isteri, sebagai laki-laki atau perempuan dan lain sebagainya. Kesadaran akan tugas yang harus diemban sebagai atribut dari posisinya memungkinkan terciptanya situasi kehidupan yang harmonis antarmanusia, suami-isteri, laki-laki dan perempuan. Kesadaran tersebut juga akan memungkinkan masing-masing untuk menghentikan yang lainnya apabila salah satu di antara bertindak melampaui batas fungsi yang sebenarnya.

Secara tekstual aktan yang mengisi pembantu dan musuh tidak ada sebagaimana yang dapat dilihat dalam analisa di atas. Akan tetapi

masing- masing dari dua aktan tersebut dapat diisi. Aktan pembantu dapat diisi dengan Alqur'an itu sendiri sebab Alqur'an dalam setiap perintahnya selalu mengiringinya dengan ancaman dan janji, yang semuanya dapat mendorong manusia untuk menjalankan sesuai dengan kehendak Allah dan juga kemanusiaan. Sedangkan aktan musuh dapat diisi dengan tradisi di mana manusia berada. Sejauh tradisi yang bertentangan dengan watak kemanusiaan, sejauh itu pula tradisi tersebut harus diperjuangkan untuk dirubah dan ditransformasikan ke arah yang lebih baik sehingga tidak ada yang dirugikan sesuai dengan prinsip aktan yang anti kelaliman atau kezaliman.

Di dalam melukiskan hubungan laki-laki dan perempuan kosa kata bahasa Arab memberikan citra superior laki-laki atas perempuan. Meskipun demikian, di dalam mempergunakan kosa kata tersebut Alqur'an berusaha menempatkan wanita dalam posisinya, sebagai pasangan yang sejajar dengan laki-laki, wanita sebagai *zauj*, sebagai femina yang harus dipandang sama sebagaimana maskulin, wanita sebagai *unṡā*, sebagai individu yang memiliki kepribadian sendiri dan harus dihargai, wanita sebagai *'imra'ah*, dan sebagai kelompok sosial yang harus dihormati, yang harus diikutsertakan dalam proses sosial, wanita sebagai *nisa'*.

Daftar Pustaka

‘Abd al-Bāqī, Muhammad Fu’ād, 1981, *al-Mu’jam al-Mufahras li-alfāẓ al-Qur’ān al-Karīm*, Beirūt: Dār al-Fikr.

Adonis, 1993, *al-Naṡṡ al-Qur’āniy wa Āfāq al-Kitābah*, Beirut: Dār al- Ādāb.

Arkoun, Mohammed, 1992, *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve & Larose.

Al-Askariy, *al-lum’ah min al-furūq*, Surabaya: al-Maktabah aṡ- Ṡaqāfiyyaah.

Bint al-Syāṭi’, *al-I’jāz al-Bayāniy lil-Qur’ān*, cet. II. Mesir: Dār al- Ma’ārif.

______, *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah* Mesir: Dār al-Ma’ārif.

Forster, 1953, *Aspect of the Novel*, London: Edward Arnold & Co.

Greimas, A.J., 1966, *Sémantique Structurale*, Paris: Librairie Larouse.

Guerin, Wilfred L., 1999, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, Four Edition, New York: Oxford University Press.

Ibn al-Manżūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. VII. Mesir: Bulāq.

Ma’luf, Louis, 1986, *al-Munjid fī al-Lughah*, Beyrūt: Dār al-Masyriq.

Munslow, Alun, 1997, *Deconstructing History*, Routledge, London & New York.

Musa, Hasan Muhammad 1966 *Qāmūs Qur’āniy* al-Iskandariyya: Khalil Ibrahim

Naisābūriy, 1968, *‘Asbāb an-Nuzūl*, 1968. Kairo: Muṡṭafā al-Bābīy al-Ṭalabiy.

Rouquette, J. 1975, *Petite Méthode pour L’analyse des Textes*, Montpellier: Centre Saint Guilhem.

Scholes, Robert, 1982, *Semiotics and Interpretation*, USA: Yale University Press.

Syāhin, Abd Ṡābūr, 2001, *Abī Ādam Qiṡṡah al-Khalīqah bain al- Usṭūrah wa al-Ḥaqīqah*, Kairo: Akhbār al-Yawm.

Shaḥrūr, Muḥammad 2000, *Naḥw 'Uṡūl Jadīdah li'l-Fiqh al-'Islāmiy, Fiqh al- Mar'ah*, Damaskus: al-Ahāliy

Ṡa`ālibiy Abū Manṡūr 1972, Fiqh *al-Lugah wa Sirr al-'Arabiyyah*, (ed. Muṡṭafā al-Saqā et. All), Kairo: Muṡṭafā al-Bābīy al-Ḥalabiy.

Wadud, Aminah, 1999, *Qur'an and Women*, Oxford University Press, New York. Zarkasyi, 1971,

HARMONI DALAM KERAGAMAN BUDAYA
(Perspektif Tafsir al-Qur'an)

Oleh: Imam Muhsin
Prodi Magister SPI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
imam.muhsin@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Sebagai agama samawi yang datang dari Tuhan, Islam memiliki peran sangat penting dalam mewarnai kehidupan masyarakat, baik sosial maupun individual. Peran strategis ini disebabkan karena keberadaan agama yang dibawa Nabi akhir zaman tersebut memuat sistem ajaran dan sekaligus sistem nilai yang komplit. Antara system ajaran dan system nilai memiliki kaitan yang erat dan sulit dipisahkan, sebagaimana hubungan jasad dan ruh. Tetapi masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda antara satu dan lainnya. Jika sistem ajaran Islam lebih bersifat legal-formal, maka sistem nilai Islam menekankan penekanan pada aspek moral-etis yang bersifat universal. Pelaksanaan ajaran Islam yang tidak menyertakan nilai moral-etis didalamnya menjadikannya gersang tanpa makna. Sebaliknya, perhatian pada nilai moral-etis pada setiap tindakan dan perilaku yang tidak memiliki dasar dalam ajaran Islam menjadikannya rapuh mudah sirna. Keduanya berasal dari dua sumber yang sama, yakni al-Qur'an dan sunnah Nabi Saw. Al-Qur'an adalah sumber otoritatif ajaran dan nilai Islam pertama dan utama. Karena itu Mutadha Muthahhari, sebagaimana ditulis Islah Gusmian, menegaskan bahwa kajian Islam dengan begitu saja mengabaikan al-Qur'an merupakan suatu langkah yang tidak akan menemukan validitasnya secara memadai (Gusmian, 2003, p. 27).

Secara normatif-teologis, pernyataan di atas selaras dengan keyakinan dalam Islam bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah Swt yang berfungsi sebagai petunjuk bagi umat manusia (QS. Al- Baqarah/2: 185). Pada tataran praksis keyakinan ini membawa pengaruh yang sangat besar dalam perjalanan sejarah peradaban umat (Islam). Selain diposisikan sebagai *guidance* (pemandu), al-Qur'an juga dijadikan sumber motivasi dan inspirasi dalam seluruh aspek kehidupan. Menurut Hasan Hanafi, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, posisi sentral al-Qur'an itu bukan saja dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga dalam gerakan-gerakan Islam sepanjang lima belas abad sejarah pergerakan umat dengan berbagai pasang surut dan dinamikanya (Shihab, 1995, p. 83).

Meskipun demikian, al-Qur'an bukan satu-satunya faktor penentu arah perjalanan sejarah umat Islam. Al-Qur'an sebagai realitas teks tidak dapat membangun jalan sejarah manusia secara mandiri. Spirit al-Qur'an itu hadir melalui proses dialektika antara manusia dan realitas di satu pihak dengan teks al-Qur'an di pihak lain (Gusmian, 2003, p. 27; Hidayat, 1996, p. 137). Al-Qur'an pada dasarnya bisu (tidak "berbicara"), dan manusialah yang membuatnya mampu "berbicara" melalui proses pembacaan, pemahaman, dan penafsiran ayat-ayatnya. Dengan demikian, sejarah peradaban Islam sesungguhnya dibangun di atas tumpukan pemikiran umatnya (baca: *mufassir*) hasil penafsiran terhadap kitab sucinya itu.

Penelitian ini tidak berpretansi membahas posisi sentral al- Qur'an dan tafsirnya dalam seluruh aspek kehidupan umat Islam sepanjang sejarahnya yang sangat panjang. Fokus pembahasan lebih diarahkan untuk menjawab permasalahan tentang keragaman tafsir al-Qur'an dalam kedudukannya sebagai salah satu wujud kebudayaan dan manifestasinya dalam praksis serta upaya membangun harmoni dalam konteks keragaman itu. Tujuan penelitian ini adalah untuk menemukan signifikansi dan relevansi tafsir al-Qur'an bagi lahirnya keragaman kebudayaan Islam dalam konteks ruang dan waktu tertentu, serta untuk menganalisis kemungkinan upaya yang bisa dilakukan dalam membangun harmoni di tengah keragaman tersebut.

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat menumbuhkan kesadaran umat bahwa keragaman kebudayaan Islam merupakan konsekuensi logis dari adanya keragaman dalam memahami teks al- Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam yang tidak bisa dielakkan. Oleh karena itu sikap saling menghargai dan menghormati perbedaan pemahaman dan ekspresi kebudayaan (baca: keberagamaan) harus ditumbuhkan dan dijunjung tinggi, seraya menghindari sikap saling menyalahkan dan membenci karena merasa paling baik dan benar sendiri.

1. Tinjauan Pustaka, Landasan Teori, dan Metode Penelitian

Kajian tentang Islam dan kebudayaan sesungguhnya telah banyak dilakukan oleh para paneliti dan akademisi. Selain membahas tentang hubungan antara Islam dan kebudayaan dan nilai-nilai Islam dalam suatu kebudayaan, kajian-kajian tersebut pada umumnya fokus pada upaya menemukan bentuk-bentuk integrasi antara Islam dan kebudayaan.

Misalnya artikel yang ditulis Nasrullah berjudul "Karakteristik Ajaran Islam: Perspektif *Unity and Diversity of Religion*". Dalam artikel tersebut Nasrullah membahas tentang berbagai karakteristik dalam ajaran Islam yang menunjukkan bahwa ajaran Islam yang tunggal dapat melahirkan pemikiran yang berbeda-beda, seperti aspek keagamaan, historis, filosofis dan sosiologis. Islam memiliki karakteristik dalam bidang agama, budaya, dan peradaban yang berbeda dengan ajaran agama yang lain. Akumulasi dari berbagai budaya yang diilhami spirit al-Qur'an dan al-Hadist menjadikan Islam sebagai salah satu peradaban besar dunia (Nasrullah, 2019, p. 134-148).

Sementara itu Wildana Zulfa dan Masruchan dalam artikel berjudul "Interrelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa dalam Kitab Faidl al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat" membahas tentang interrelasi penafasiran ayat-ayat al-Qur'an dan budaya Jawa dalam kitab tafsir Faidl al-Rahman dengan menggunakan metode penelitian kepustakaan dan pendekatan linguistic struktural Nasr Hamid Abu Zaid. Fokus kajian tulisan ini adalah keterkaitan antara teks tafsir dengan budaya lokal masyarakat Jawa yang dianggap sebagai kedinamisan pemaknaan dan

pemahaman terhadap al-Qur'an. Dalam tulisan ini mengungkapkan bahwa relasi kebudayaan Jawa dalam tafsir Faidl al-Rahman merupakan signifikansi makna terhadap realitas masyarakat penerima teks sehingga mampu menjelaskan kontekstualisasi ajaran yang terkandung di dalamnya (Zulfa, 2021, p. 185-202). Tulisan ini sangat menarik terkait implikasinya dalam pemaknaan teks yang bersifat dinamis dan mampu berdialog dengan kondisi masyarakat dalam konteks ruang dan waktu sehingga memungkinkan dipraktekkan dalam kehidupan sosial.

Kata tafsîr berasal dari bahasa Arab, *al-fasr*, *y*ang berarti menyingkap sesuatu yang tertutup. Sedangkan kata *tafsîr* berarti menjelaskan makna yang dikehendaki oleh kata yang sulit (al- Mandhur, tt., p. 317). Menurut Mannâ' al-Qattân kata *tafsîr* merupakan isim mashdar dalam bentuk "*taf'îl*" dari kata *al-fasr* yang berarti penjelasan, penyingkapan serta penampakan makna-makna yang dapat dipahami dengan akal (*al-ma'qûl*) (al-Qattan, tt., p. 323). Adapun secara istilah tafsîr antara lain didefinisikan sebagai "ilmu yang membahas tentang al-Qur'ân al-Karîm dari sisi *dalâlah* (petunjuk-petunjuknya) sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah Swt. menurut batas kemampuan manusia" (al-Zarqani, tt., p. 3).

Berdasarkan definisi tafsir di atas, baik secara bahasa maupun istilah, dapat dipahami bahwa tafsir merupakan upaya manusia untuk memahami teks al-Qur'an sesuai batas-batas kemampuan yang dimiliki. Dalam praktik, upaya ini sangat dipengaruhi oleh banyak faktor yang beragam, baik internal maupun eksternal, yang bersifat manusiawi dan kadang-kadang juga alamiah. Di antara faktor-faktor tersebut adalah latar belakang sosial dan budaya, keilmuan, motif dan tujuan penafsiran, kondisi sosio-budaya, kondisi sosio-politik, dan lingkungan alam (kondisi geografis). Perbedaan faktor yang melingkupi seseorang dalam upaya menafsirkan al-Qur'an pada gilirannya juga menyebabkan perbedaan bentuk penafsiran, metode, corak, dan pendekatannya. Dalam konteks inilah dapat dipahami munculnya keragaman tafsir dalam khazanah tafsir al-Qur'an, baik dari segi bentuk/sumber, metode, maupun coraknya. Dari segi bentuk/sumbernya dikenal tiga macam, yaitu *tafsir bil ma'tsûr*, *tafsir*

bil isyâri dan *tafsir bil ra'yi*. Dari segi metodenya ada empat macam, yaitu *tahlîlî* (analisis), *ijmâli* (global), *muqâron* (komparatif) dan *mawdlû'i* (tematik). Dan dari segi coraknya ada beberapa macam, seperti tasawuf, fiqh, falsafi, kalam (teologis), ilmiah, sastra dan sosial kemasyarakatan (Baidan, 2000, p. 48).

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan analisis deskriptif-kualitatif. Data diperoleh dari berbagai sumber pustaka yang relevan berupa buku, artikel, dan karya-karya di bidang tafsir dan ulum al-Qur'an. Pengumpulan data dilakukan melalui pembacaan kritis dan telaah mendalam terhadap berbagai tulisan yang berhubungan dengan fokus penelitian. Selanjutnya data dianalisis menggunakan teori kebudayaan dengan pendekatan historis-filosofis.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Keragaman Tafsir Al-Qur'an dan Problematikanya.

Tafsir al-Qur'an sangat dibutuhkan bagi umat Islam, terutama bagi orang awam. Pengamalan isi kandungannya dalam kehidupan sangat bergantung pada hasil penafsiran atas kitab suci itu. Meskipun al-Qur'an dalam perwujudannya menggunakan bahasa manusia (baca: Bahasa Arab) tetapi makna-maknanya tidak dapat ditangkap dengan mudah. Al-Qur'an berisi pesan-pesan suci Tuhan dalam bentuk yang beragam, seperti *mutlak*, *muqayyad*, '*aam*, dan *khash*, sehingga maksud dan maknanya perlu dianalisis dengan tajam dan mendalam.

Problem pertama muncul ketika al-Qur'an sebagai bahasa lisan –yang dapat dipahami dari definisinya sebagai *kalam* Allah (al- Shabuni, tt, p. 8), -- mengalami perubahan bentuk menjadi bahasa tulis. Menurut perspektif semiotika Saussurean, tulisan adalah sebuah konsep yang menjembatani antara bahasa yang terlembagakan secara obyektif dengan wicara yang dipakai seseorang secara subyektif (ST. Sunardi, 2002, p. 16). Tulisan merupakan sistem tanda (*sign*) yang menunjuk kepada makna sebagaimana dikehendaki oleh pembicara (*mutakallim*) dan dapat dipahami dalam sistem bahasa. Makna tidak muncul dengan sendirinya. Ia lahir dan hadir melalui proses pemaknaan dengan analisis mendalam, baik menyangkut

aspek material maupun aspek konseptual dari sistem tanda tersebut. Dengan kata lain, sebuah tanda akan memiliki makna setelah dilakukan proses pemaknaan terhadap tanda itu. Demikian juga al- Qur'an yang keberadaannya telah mewujud sebagai sistem tanda dalam bentuk bahasa tulis. Pengamalan terhadap pesan-pesan suci yang dikandungnya hanya dapat dilakukan setelah terlebih dahulu dilakukan pemaknaan terhadapnya melalui proses penafsiran.

Setiap tafsir al-Qur'an memiliki karakteristik, keistimewaan dan kedalaman pembahasan yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Hal ini dimungkinkan selain disebabkan perbedaan keilmuan yang dimiliki seorang *mufassir* juga disebabkan oleh "gaya" penafsiran dan kemungkinan mengkombinasikan antara bentuk, metode dan corak tafsir itu sendiri. Semua bentuk/sumber, metode, corak, dan serta pendekatan tafsir tersebut dapat dipersandingkan antara yang satu dengan lainnya, sesuai dengan keinginan *mufassir*. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan belakangan juga muncul berbagai 'varian baru'[1] tafsir al-Qur'an akibat perjumpaan tradisi tafsir al-Qur'an dengan tradisi keilmuan lain. Varian-varian itu ada yang berhubungan dengan hal-hal teknis, seperti bentuk dan teknik penyajian serta gaya bahasa penulisan, juga berkaitan dengan tujuan dan kepentingan yang diusungnya. Misalnya tafsir al-Qur'an mengenai kesetaraan gender, Hak Azasi Manusia (HAM), hubungan antar agama, dan moderasi beragama.

Kedalaman dan keluasan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an juga dapat melahirkan keragaman tafsir al-Qur'an. Hal ini karena teks apapun, termasuk ayat al-Qur'an, yang kandungan maknanya dalam dan luas memungkinkan untuk didekati dan dilihat dari berbagai sudut pandang yang berbeda. Perbedaan sudut

---

[1] Istilah 'varian' ini sering dipergunakan dalam kajian antropologi dalam hubungannya dengan unsur-unsur kebudayaan. Penggunaan istilah ini untuk tafsir al-Qur'an didasarkan pada pendapat yang menyatakan bahwa kebudayaan meliputi segala perbuatan manusia, seperti cara ia menghayati kematian dan membuat upacara-upacara untuk menyambut peristiwa itu; kesenian, ilmu pengetahuan dan agama. Tafsir merupakan bagian dari agama. Baca C. A. Van PeurSen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1976), hlm. 11; dan bandingkan dengan J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 47.

pandang dalam melihat objek akan menghasilkan kesimpulan dan pengetahuan yang berbeda pula. Kenyataan ini juga ditegaskan oleh Mohammed Arkoun, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, yang mengatakan bahwa: "al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas…. Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak…. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk interpretasi baru), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal" (Shihab, 1995, p. 16).

Selain itu keragaman dalam penafsiran al-Qur'an juga bisa muncul karena perbedaan asumsi terhadap al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, asumsi bahwa al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, sebagaimana diyakini oleh Muhammad Abduh, akan menghasilkan penafsiran yang berbeda dengan asumsi bahwa al-Qur'an sebagai bagian dari fakta-fakta sosio-kultural, sebagaimana diyakini oleh Amin al-Khûli (Nahdiyyin dalam al-Khuli, 2004, p. vi-vii). Jika al- Qur'an diasumsikan sebagai kitab perintah dan larangan maka akan menghasilkan pemahaman yang berupa aturan-aturan hukum, halal dan haram serta mubah dan sunnah. Demikian seterusnya. Singkatnya, meminjam bahasa Machasin, pesan yang sama dapat dilihat dan dipahami secera berbeda oleh orang yang berbeda di tempat yang berbeda pula (Machasin dalam al-Khuli, 2004, p. iii). Jadi keragaman tafsir al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan.

Proses dialektika antara teks al-Qur'an sebagai objek di satu pihak dengan *mufassir* sebagai subjek di pihak lain yang sudah pasti dilingkupi beragam faktor yang menyertainya, merupakan ruang terbuka bagi lahirnya keragaman itu. Keragaman yang lahir dari objek yang dikaji, yakni ayat-ayat al-Qur'an, lebih karena ia merupakan "kalâm Tuhan yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks" (Hidayat, 1996, p. 137). Dalam hal ini al-Qur'an merupakan medan terbuka bagi siapapun untuk melakukan pembacaan dan penafsiran beserta motif, tujuan, dan agenda yang diusungnya. Pada tataran inilah keragaman tafsir al-Qur'an akan muncul karena adanya berbagai kemungkinan makna ayat-ayatnya yang dapat ditangkap dari pesan-pesan yang dikandungnya.

Keragaman tafsir al-Qur'an juga bisa muncul karena subyek yang mengkajinya, yaitu *mufassir*. Seorang *mufassir* tidak hidup di ruang hampa, tetapi ia berada dalam sebuah *epoch* dengan kompleksitas nilai dan tantangannya. Situasi dan kondisi lingkungan yang mengitari seorang *mufassir* memiliki pengaruh yang sangat besar dan menentukan dalam kerja penafsirannya. Itulah sebabnya objek, metode, atau pendekatan penafsiran yang sama di tangan orang yang berbeda bisa menghasilkan tafsir yang berbeda pula. Di samping itu, perbedaan daya tangkap setiap *mufassir* dan perbedaan asumsi tentang kitab suci terakhir tersebut juga menjadi faktor lain yang dapat melahirkan keragaman tafsir al-Qur'an dan sekaligus menunjukkan kenisbiannya.

Kenisbian tafsir al-Qur'an pada dasarnya melekat pada hakekat tafsir sebagai "realitas sekunder". Eksistensi tafsir al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari al-Qur'ân sebagai "realitas primer". Oleh karena itu sudah pasti bahwa tafsîr tidak identik dengan al-Qur'ân, obyek yang ditafsirkan, baik dari segi wujudnya maupun kebenarannya.[2] Dengan demikian klaim kebenaran tunggal atas tafsir al-Qur'an, termasuk praktik pengamalannya, di samping bertentangan dengan keragamannya, juga bertentangan dengan eksistensi ontologisnya sebagai realitas sekunder yang kebenarannya bersifat nisbi. Istilah 'tafsir' sendiri yang berarti "menyingkap" dan "menjelaskan", memberikan kesan adanya ketidakpastian dan kenisbian subjektif. Apalagi jika dipahami bahwa tafsir sebagai proses dan hasil kerja akal merupakan aktivitas dan wujud kebudayaan (Asy'ari, 1992, p. 105-106;

---

[2] Di sini ada pengecualian ketika penafsiran terhadap al-Qur'ân tersebut dilakukan oleh Muhammad saw. Sebab, sebagai "guru pertama", meminjam istilah Thabathaba'i, yang mengajarkan al-Qur'ân, menjelaskan maksudnya, dan menerangkan ungkapan-ungkapannya yang sulit (Qs. al-Nahl/16: 44 dan al- Jum'ah/62: 2), Muhammad saw. dinyatakan oleh Allah Swt. tidak akan menetapkan sesuatu kecuali dalam bimbingan Yang Maha Benar (Qs. al-Najm/53: 3-4). Lebih dari itu, seandainya ditemukan pada diri Muhammad saw. suatu sikap atau ucapan yang dinilai "kurang tepat", maka Allah Swt. akan segera memberikan teguran-teguran (baca misalnya Qs. al-Tawbah/9: 42; Ali 'Imrân/3: 128; 'Abasa/80: 1-5; dsb). Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa Muhammad saw. bersifat *ma'sûm* (terpelihara dari melakukan kesalahan dan dosa). Dengan demikian dapat dipahami, bahwa kebenaran penafsiran Muhammad saw. disejajarkan dengan al-Qur'ân, lebih karena adanya jaminan langsung dari Allah Swt.

Koenjtaraningrat, 1975, p. 83) yang bersifat subyektif (Bakker, 1992, p. 37-38). Tafsir lahir dari aspirasi fundamental yang ada pada manusia (baca: *mufassir*) dan nilai-nilai batin yang dimilikinya.

Sebagai wujud kebudayaan, tafsir al-Qur'an pada ranah ontologis dan epistemologis antara satu dengan lainnya mengandung tingkat relativitas yang berbeda (Endraswara, 2003, p. 11-13). Hal yang sama terjadi pada ranah praksis (aksiologis), di samping dibatasi oleh keragamannya sendiri juga terikat oleh ruang dan waktu. Keragaman tafsir al-Qur'an merupakan pintu masuk bagi lahirnya keragaman implementasi (baca: kebudayaan); sosial, ekonomi, politik, dan lain-lain (Peursen, 1976, p. 11; Bakker, 1992, p 47). Bukti nyata terkait masalah ini sangat banyak, sebagian diantaranya dapat disaksikan dalam praktik kehidupan umat Islam sepanjang perjalanan sejarahnya hingga sekarang dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda.

Sejarah telah mencatat bahwa keragaman tafsir agama (baca: al-Qur'an) dan implementasinya dalam praktik kehidupan seringkali menjadi pemicu lahirnya pengelompokan umat (madzhab) yang berbeda-beda. Hal ini sebenarnya sesuatu yang wajar dan ajaran agama pun membolehkan. Masalahnya tidak jarang pengelompokan itu mengeras hingga memicu perselisihan dan perpecahan, terutama ketika ia berkolaborasi dengan kepentingan politik dan ekonomi. Eksesnya umat menjadi terbelah dan wacana umum yang berkembang dalam kondisi demikian adalah konsep "*minna*" (*in-group*) dan "*minhum*" (*out-group*). Masing-masing kelompok merasa paling benar dan lainnya salah, bahkan sesat. Klaim demikian sesungguhnya juga wajar dan sah dalam konteks internal. Klaim tersebut bisa menimbulkan masalah ketika dikemukan di ruang publik atau digunakan sebagai dasar untuk menyerang kelompok lain yang berbeda. Kelompok yang mengklaim berada pada 'jalur yang benar' menganggap kelompok lain berada pada 'jalur yang salah', bahkan menyebutnya sebagai sesat, kafir, *ahl al-bid'ah* atau musyrik. Kelompok yang menganggap paling benar merasa paling berhak masuk surga, sedangkan kelompok lain masuk neraka. Kondisi demikian mengakibatkan dis-harmoni kehidupan dan sikap intoleransi tumbuh subur di masyarakat; suatu sikap yang tidak selaras dengan prinsip keragaman (kemajemukan) itu sendiri.

Kenyataan tersebut menegaskan bahwa keragaman budaya memiliki potensi melahirkan ketidakharmonisan yang bisa menimbulkan perselisihan hingga perpecahan. Oleh karena itu tafsir al-Qur'an sebagai salah satu wujud kebudayaan dan merupakan manifestasi dari keragaman budaya Islam, juga memiliki potensi melahirkan ketidakharmonisan hingga perpecahan umat, baik pada tataran ontologi-ideologis, apistemologi-metodologis, maupun aksiologi-praksis. Pertanyaannya kemudian adalah: mengapa keragaman kebudayaan yang bersumber dari keragaman tafsir al- Qur'an berpotensi melahirkan ketidakharmonisan? Apa faktor yang mempengaruhi lahirnya ketidakharmonisan dalam konteks tafsir al- Qur'an? Bagaimana cara meminilisir munculnya ketidakharmonisan itu?

2. Harmoni dalam Keragaman Tafsir al-Qur'an

Keragaman merupakan *sunnatullah* dan sebuah kewajaran dalam sebuah masyarakat. Dalam kenyataan, tidak ada satu masyarakat pun yang benar-benar tunggal, tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Oleh karena itu setiap warga masyarakat harus bisa menerima keragaman itu sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat dalam bentuk saling percaya, menghormati, menghargai dan toleransi dalam rangka keragaman itu sendiri.

Salah satu prasyarat dalam menghadapi keragaman adalah sikap terbuka untuk menerima perbedaan dalam keragaman itu. Ketegangan dan perselisihan hingga perpecahan di kalangan masyarakat khususnya umat Islam salah satunya disebabkan tidak adanya keterbukaan dalam menyikapi keragaman kebudayaannya. Oleh karena itu, untuk menciptakan keharmonisan di tengah-tengah masyarakat yang beragam, hal pertama yang harus dikembangkan adalah keterbukaan (*openness*) dalam menghadapi perbedaan.

Sikap keterbukaan tidak akan mucul dengan sendirinya melainkan harus diupayakan dengan konsisten dan sungguh-sungguh. Hal ini antara lain disebabkan kompleksitas permasalahan yang melingkupi lahirnya keragaman itu sendiri. Dalam konteks tafsir

al-Qur'an perbedaan dalam keragaman tidak semata-mata muncul karena masalah pemahaman saja, tetapi sering secara tersamar bercampur dengan unsur-unsur di luar masalah pemahaman itu. Meminjam bahasa Nurcholish Madjid (1995) unsur-unsur luar itu dapat dirangkum dalam kata-kata "kepentingan tertanam" (*vested interest*), baik pribadi maupun kelompok, yang terbentuk oleh berbagai faktor: seperti sosiologis, politis, ekonomis, kesukuan, dan kedaerahan (Madjid, 1995, p. 163). Hal tersebut keadaannya menjadi semakin rumit ketika emosi yang subyektif mendominasi keadaan, sehingga inti permasalahannya menjadi semakin kabur, bahkan tidak dapat dikenali. Dalam konteks ini, di samping keterbukaan, sangat perlu dilakukan instrospeksi, kajian diri dan kelompok secara jujur, dan usaha memahami akar persoalannya secara jernih.

Dalam konteks tafsir al-Qur'an secara umum memang dapat dikatakan bahwa perbedaan interpretasi teks wahyu al-Qur'an berpotensi melahirkan pengelompokan (baca: madzhab) di kalangan umat Islam. Dengan kata lain, keragaman umat dalam berbagai kelompok dan golongan (madzhab) pada dasarnya merupakan ekspresi dan manifestasi dari perbedaan interpretasi. Kesimpulan ini sejalan dengan penegasan Muhammed Arkoun yang mengatakan "*history is the actual incarnation of the revelation as it interpreted by the 'ulama and preserved in the collective memory*" (sejarah adalah jelmaan aktual wahyu sebagaimana ketika ia ditafsirkan oleh ulama dan dipelihara dalam memori kolektif) (Arkoun dalam Kurzman, 1998, p. 220). Oleh karena itu, kesadaran keumatan yang lebih komprehensif, baik secara sosiologis, politis, ekonomis maupun kultural, tentang interpretasi teks al-Qur'an sangat diperlukan untuk memahami akar persoalannya secara jernih dan mendorong terjadinya introspeksi. Dengan demikian diharapkan akan tumbuh kemampuan memahami adanya keragaman di tubuh umat dan dapat memberi penilaian secara proporsional dan seimbang, sehingga pada gilirannya melahirkan sikap yang lebih apresiatif, respek dan toleran.

Salah satu penghambat lahirnya keterbukaan di kalangan umat Islam adalah pandangan teologis yang cenderung eksklusif. Sudut pandang teologis ini dalam wacana pemikiran tafsir al-Qur'an

klasik sering menjadi acuan dalam interpretasi teks al-Qur'an dan berkembang luas di kalangan umat Islam. Tidak diketahui secara pasti kapan pandangan teologis ini mulai menghegemoni pemikiran kaum Muslimin. Tatapi yang pasti cara pandang ini telah membuahkan eksklusifisme keberagamaan umat yang nuansanya masih terasa bahkan hingga sekarang. Seperti telah disinggung, eksklusifisme itu sering dipicu oleh interpretasi terhadap teks wahyu, baik dalam perspektif teologis sempit (madzhab dalam Islam) maupun perspektif teologis yang lebih luas (Islam dalam konteks agama-agama). Sebagai contoh nama-nama besar seperti Fakhruddin al-Razi (l. 544/583 H)[3] dari golongan Sunni, dan al-Zamakhsyari (467-538 H)[4] dari golongan Mu'tazilah, dan al-Thusi (385-460 H)[5] dari golongan Syi'ah adalah sebagian dari tokoh-tokoh mufassir yang turut mengembangkan eksklusifisme tersebut. Demikian juga al-Thabari (l. 224 H),[6] seorang pakar tafsir tertua yang banyak memberi inspirasi terhadap generasi mufassir berikutnya, termasuk al-Razi dan al-Zamakhsyari.

Dalam konteks eksklusifisme teologis sempit dapat disebutkan, sebagai contoh, penafsiran al-Zamakhsyari terhadap ayat 105 surat Ali 'Imran, yang artinya: "*dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka*". Menurut al-Zamakhsyari, ayat tersebut merupakan kecaman terhadap kelompok-kelompok *Musyabbihah, Jabbariyah, Hasywiyah* dan kelompok yang tergolong *Ahlu al-Sunnah* lainnya (al-Dzahabi, 1986, p. 465) selain orang-orang Yahudi dan Nasrani (al- Zamakhsyari, tt., p. 319). Dari penafsirannya ini dapat dipahami bahwa al-Zamakhsyari sedang berusaha meneguhkan kebenaran paham Mu'tazilah yang diyakininya dan menafikan kebenaran keyakinan lain di luarnya (*Ahlu al-Sunnah*).

---

[3] Nama lengkapnya Imam Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Ali. Karya tafsirnya diberi judul *Mafâtih al-Ghaib*.

[4] Nama lengkapnya Imam Abu al-Qasim Mahmud ibn Muhammad ibn 'Umar al-Khawarizmi. Karya tafsirnya diberi judul *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl.*

[5] Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn 'Ali. Karya tafsirnya yang besar diberi judul *al-Tibyân al-Jamî' likulli 'Ulûm al-Qur'an*.

[6] Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarîr ibn Yazid ibn Katsîr ibn Ghalib. Karya tafsirnya diberi judul *Jamî' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an.*

Sedangkan contoh eksklusifisme teologis yang agak luas ditunjukkan oleh al-Thabari ketika menafsirkan ayat 62 surat al- Baqarah yang artinya: "*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati*". Menurut pendapat al-Thabari yang dikutip Alwi Syihab jaminan Allah yang dijelaskan ayat tersebut memiliki tiga syarat, yaitu beriman, percaya kepada hari akhir, dan berbuat baik. Selanjutnya dijelaskan bahwa syarat beriman mencakup beriman kepada Allah Swt dan Nabi Muhammad Saw. atau dengan kata lain mereka yang memeluk agama Islam (Syihab, 1997, p. 79). Dari penjelasan yang terakhir ini dapat dibaca dengan jelas arah yang ingin dituju, yaitu berusaha meneguhkan kebenaran keimanan Islam dan menafikan kebenaran di luarnya.

Makna ayat 62 surat al-Baqarah di atas sesungguhnya dapat dipahami secara lebih luas. Dalam wacana tafsir modern yang dikemukakan Farid Esack, misalnya, dijelaskan bahwa dalam ayat tersebut al-Qur'an mengakui keabsahan secara *de jure* semua agama wahyu. Paling tidak ada dua alasan terkait pemahaman ini. Pertama, al-Qur'an menerima keberadaan kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum Muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial, dan praktek keagamaan mereka. Kedua, al-Qur'an menerima pandangan bahwa pemeluk setia agama-agama tersebut juga akan mendapatkan keselamatan (Esack, 2000, p. 205). Berbeda dengan penafsiran al-Thabari yang cenderung eksklusif, pemahaman Esack tersebut lebih akomodatif dan cenderung inklusif. Itulah sebabnya, mengacu pada ayat di atas, al-Qur'an dianggap memberikan dasar normatif yang tegas terhadap pluralisme agama.

Namun demikian hal tersebut tidak berarti al-Qur'an mengakui secara langsung kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata dalam kehidupan sehari-hari. Dalam ayat di atas al-Qur'an hanya menandaskan bahwa dalam realitas ada kemajemukan agama dan semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang akan

ditanggung oleh para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok (Madjid, 1995, p. 184). Dengan kata lain, al-Qur'an memberi harapan kepada semua agama samawi, bahwa agama-agama itu –yang pada mulanya menganut prinsip yang sama tentang keharusan manusia berserah diri kepada Tuhan— dapat menemukan kebenaran asalnya, selama semuanya bertumpu pada "titik pertemuan" (*kalamah sawâ'*), yaitu *tawhid* yang secara harfiah berarti "memahaesakan", yakni memahaesakan Tuhan, dan secara operasional berarti "tidak menyembah selain Allah dan tidak pula mempersekutukan-Nya" (QS. Ali 'Imran/3: 64).

Paham tentang keragaman tidak hanya berpijak pada pengakuan adanya perbedaan semata-mata, tetapi lebih jauh dari itu bagaimana pengakuan atas perbedaan tersebut mendasari munculnya kesadaran tentang kesatuan maksud dan tujuan (*unity of goal and aim*). Kesadaran baru itu menolak klaim kebenaran tunggal yang menganggap suatu paham sebagai yang paling benar dan paling otentik, sedangkan yang lain salah dan palsu (Hick, 1980, p. 88-115). Itulah sebabnya *issu* tentang keragaman kadang-kadang disandingkan dengan *issu* kesetaraan dan persamaan hak (*equality*) (Azra, 2004). Sebab pada dataran praksis keragaman menghendaki lahirnya sikap dan pandangan yang bersifat toleran, egaliter, dan menganggap perbedaan sebagai sesuatu yang bersifat 'cangkang'. Dalam konteks tafsir al-Qur'an sikap dan pandangan demikian sangat penting. Selain karena potensi munculnya keragaman yang disebabkan berbagai faktor di atas, sikap dan pandangan tersebut juga lahir karena kenisbian kualitas kebenaran yang dihasilkannya.

C. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir al-Qur'an merupakan hasil dari proses dialektika yang memungkinkan munculnya keragaman, baik pada tataran ideologis, metodologis maupun praksis. Pada tataran praksis, tafsir memiliki potensi keragaman dengan wajah ganda. Pertama, keragaman tafsir al-Qur'an berpotensi melahirkan keragaman kebudayaan Islam yang dapat menjadi dasar pengembangan paham kemajemukan. Kedua,

keragaman tafsir al-Qur'an berpotensi melahirkan ketidakharmonisan berdasarkan keragaman kebudayaan yang dilahirkannya.

Untuk membangun hubungan yang harmonis perlu diupayakan menumbuhkan sikap keterbukaan (*openness*) dan kedewasaan dalam menghadapi perbedaan dalam keragaman itu. Di sisi lain, penafsiran terhadap teks al-Qur'an perlu dilakukan dengan mengesampingkan ekslusifisme yang justru dapat memancing ketidakharmonisan. Sebaliknya, upaya-upaya penafsiran yang mengedepankan sikap inklusifisme harus terus digalakkan. Dengan cara itu, dan disertai dengan nilai-nilai kejujuran, keadilan dan tanggung jawab moral, wacana pluralisme akan menemukan dasar normatifnya yang kokoh. [*Wallâhu a'lam bi al-shawâb*].

Daftar Pustaka

Buku:

Arkoun, Muhamed. "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.

Al-'Aridl, 'Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, ter. Ahmad Akrom. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.

Asy'ari, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an.* Yogyakarta: LESFI, 1992.

Baidan, Nashruddin. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000.

Bakker SJ., J.W.M. *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar.* Yogyakarta: Kanisius, 1992)

Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003.

Esack, Farid. *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Hick, John. *God Has Many Names.* Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermenutika hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan Indonesia.* Jakarta: Djambatan, 1975.

Machasin, “Tafsir Kesastraan atas al-Qur’an: Sebuah Kata Pengantar” dalam Khairon Nahdiyyin, “Pengantar Penerjemah” dalam Amin al-Khûli & Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra.* Yogyakarta: Adab Press, 2004.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Al-Mandhûr, Ibn. *Lisân al-‘Arab*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, tt.,

Nahdiyyin, Khairon. “Pengantar Penerjemah” dalam Amin al-Khûli & Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra.* Yogyakarta: Adab Press, 2004.

Peursen, C. A. Van. *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko. Yogyakarta: Kanisius, 1976.

Al-Qattân, Mannâ‘. *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’an.* tt.: Manshûrât al-‘Asr al-Hadîth, tt.

al-Sâbûnî, Muhammad ‘Alî. *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’an.* Beirut: ‘Ĩlam al-Kutub, tt..

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur>an*, cet. XI. Bandung: Mizan, 1995.

Sunardi, ST. *Semiotika Negativa.* Yogyakarta: Kanal, 2002.

Syihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Bandung: Mizan, 1997.

Al-Zarqânî. *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân,* Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Jurnal:

Nasrullah, "Karakteristik Ajaran Islam: Perspektif Unity and Diversity of Religion" dalam *Tajdid : Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 3 No. 2, Oktober 2019.

Zulfa, Wildana dan Masruchan, "Interrelasi Teks Tafsir dan Budaya Jawa dalam Kitab Faidl Al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat" dalam *An-Nisa': Jurnal Kajian Perempuan & Keislaman*, Vol. 14 No. 2, Oktober 2021.

Artikel Konferensi:

Azra, Azyumardi. "Exploring Issues of Equality and Plurality: Inter-Religious Relations", makalah disampaikan dalam *International Workshop and Public Forum on Equality and Plurality*, Yogyakarta, 15-17 Juni 2004.

KONSEP AMAR MA'RUF NAHI MUNKAR DALAM TAFSIR AL-MUNIR KARYA WAHBAH AL-ZUHAILI (Studi Analisis Teori Hermeneutika Paul Ricouer)

Oleh: Moh. Habib
Dosen Bahasa dan Sastra Arab FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
habibsyakur@gmail.com

A. Pendahuluan

Semangat umat Islam dalam menyebarkan ajarannya dewasa ini mengalami tren yang positif. Banyaknya ruang dan tempat untuk dijadikan perantara penyampai ajaran Islam sangat terlihat, baik itu dalam dunia realita maupun dunia maya. Metode dan materi yang digunakan dalam menyampaikan kebaikan juga beraneka ragam yang disesuaikan dengan audiensnya, sehingga setiap generasi seperti memiliki guru pendamping bahkan spritual yang dirasa cocok dengannya.

Sayangnya perkembangan tren positif dalam semangat mencari ilmu tidak dibarengi dengan kompetensi para pengajak kebaikannya. Banyak kita temukan para da'i yang memberikan ajaran Islam secara setengah-setengah, tidak menjelaskannya secara utuh. Seperti halnya ketika berbicara mengenai tema *amar ma'ruf nahi munkar*. Beberapa da'i menyampaikan bahwa *amar ma'ruf nahi munkar*harus dilaksanakan secara langsung dan dengan cara apapun, meskipun itu menyalahi kemanusiaan. Pengamalan seperti itu menimbulkan rasa ketidaknyamanan dan persepsi dari masyarakat secara luas bahwa ajaran Islam membenarkan adanya kekerasan dan penindasan. Substansi dakwah yang semula mengajak kepada kebaikan dan kemanusiaan telah berubah menjadi ketidaksukaan dan kerusuhan.

Sangat berbanding terbalik dengan ajaran yang disampaikan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Term *amar ma'ruf* dalam Alqur'an disebutkan sebanyak 39 kali dalam 12 surat yang berbeda, hal yang sama juga terjadi dalam term *nahi munkar* yang disebutkan sebanyak 36 kali. Seringnya disebutkan dengan jumlah ini menyebabkan fenomena menarik bagi *mufassir*. Penafsiran yang ada selama ini sangat beragam disesuaikan dengan konstruk serta latar belakang yang dimiliki. Jika itu diteliti dengan lebih jauh akan menghasilkan suatu genealogi serta cerita yang sedang berkembang ketika *mufassir* masih hidup.

Tokoh *mufassir* yang menangkap fenomena yang ada dalam masyarakat, salah satunya yaitu Wahbah Al-Zuhaili (1932-2015). Pemikiran-pemikirannya yang berkaitan dengan problematika masyarakat modern ia tuangkan dalam karyanya yang berupa *Tafsir al-Munir*. Dalam kitab tafsir ini al-Zuhaili membangun sebuah paradigma dan cara berpikir yang berkaitan dengan ilmu-ilmu lain, tidak hanya menggunakan satu keilmuan saja. Dalam latar belakang penulisan kitabnya ia menyatakan dengan sangat jelas bahwa antara Alqur'an dan kehidupan sehari-hari masyarakat memiliki keterikatan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain (al-Zuhaili, 2013: 6). Penggunaan metode tafsir *bi 'l-Ra'y* mempertegas posisinya dalam kancah tafsir. Salah satu tema yang paling menonjol yang berkaitan dengan masyarakat yaitu tema *amar ma'ruf nahi munkar*, penafsirannya unik karena selain menggunakan dalil-dalil agama, ia juga menyertakan cara berpikir rasional yang disesuaikan dengan zaman dan waktunya.

Problematika yang ada melatarbelakangi penulis untuk meneliti lebih jauh mengenai pemikiran-pemikiran al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya *al-Munir* tentang konsep *amar ma'ruf nahi munkar*. Bagaimana dengan sangat lantang ia membebaskan diri dari penafsiran-penafsiran yang mengarah kepada kekerasan dan kepaksaan buah masa lalu. Penelitian ini berusaha mengungkap cara pandang al-Zuhaili tentang ayat-ayat yang berbicara mengenai *amar ma'ruf nahi munkar*.

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*) yang berfokus pada *Tafsir al-Munir* yang ditulis oleh Wahbah Al-Zuhaili. Agar mendapatkan pemahaman yang utuh dan komperehensif penulis akan memetakan term *amar ma'ruf nahi munkar* terlebih dahulu kemudian menganalisa dengan menggunakan teori hermeneutika Paul Ricouer (1913-2005) tentang hermeneutika simbol dan fenomenologi.

Beberapa karya Ricouer memberikan penegasan yang sangat kuat keterkaitan antara hermeneutika dan simbol, bahkan ia mengatakan bahwa hermeneutika merupakan interpretasi terhadap simbol-simbol. Untuk memperjelas mengenai simbol ia memberikan penekanan lebih terhadap teks yang menjadi penghubung antara tanda dan simbol (Putra, 2020:60).

Sedangkan dalam teori hermeneutika fenomenologi, Ricouer memberikan penjelasan bahwa subyek mempunyai peranan penting dalam menangkap setiap simbol yang muncul dari sebuah teks. Pada tahapan ini, penulis ingin melihat dan menganalisa konsep *amar ma'ruf dan nahi munkar* yang ada dalam kitab *Tafsir al-Munir* karya Wahbah Al-Zuhaili.

B. Pembahasan

1. Sekilas tentang Wahbah al-Zuhaili

Wahbah Al-Zuhaili merupakan ulama kontemporer yang sangat produktif dan multidisipin keilmuan. Ia dilahirkan di Provinsi Damaskus, Syiria pada tanggal 6 Maret 1932 dari keluarga yang taat beragama. Kecintaannya terhadap ilmu agama tidak dapat dipisahkan dari didikan orang tuanya. Ayahnya merupakan seorang penghafal Alqur'an dan seorang yang sangat sederhana sebagai seorang petani. Pendidikan agama yang pertama kali ia peroleh berasal dari didikan kedua orang tuanya. Pada masa kanak-kanak, ia juga menghafalkan Alqur'an di bawah bimbingan kedua orangtuanya langsung. Setelah menyelesaikan hafalan Alqur'an dan pembelajaran agama, ia meneruskan sekolahnya pada pendidikan dasar sampai tamat jenjang menengah di kampung halamannya (Hariyono, 2018:20).

Pendidikan tingginya ia mulai di Universitas Damaskus dengan mengambil Fakultas Syari'ah dan berhasil memperoleh sarjana pada tahun 1952 M. Kemudian, ia memutuskan untuk bepergian ke Mesir guna belajar di Universitas Al-Azhar dengan mengambil konsentrasi Pendidikan Islam dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1956 M. Pada almamater yang sama, ia juga menyelesaikan pendidikannya pada tingkat pascasarjana dan doktoral (Zulfikar dan Abidin, 2019:135-156). Ada sesuatu yang unik ketika ia memutuskan untuk melanjutkan pendidikan sarjananya di Universitas Al-Azhar, ternyata dalam waktu yang bersamaan ia juga mengambil jurusan Hukum di Universitas 'Ain al-Syams di Mesir dan selesai pada tahun 1957 (Sukron, 2018:261-274)

Setelah mendapatkan gelar doktoralnya, ia memutuskan untuk kembali ke kampung halaman dan mengajar di Universitas Damaskus di Fakultas Syari'ah. Ia merupakan dosen yang jenius sekaligus produktif, maka tidak heran jika tidak berselang lama setelah menjadi dosen, ia diangkat menjadi wakil dekan, dan selanjutnya menjadi dekan. Wahbah al-Zuhaili merupakan tokoh yang sangat progresif dan produktif dalam menyuarakan fiqih kontemporer, maka dari itu ia berhasil mendapatkan gelar Profesornya dalam bidang hukum Islam di salah satu universitas di Syiria.

Produktifitasnya dibuktikan dengan banyaknya karya yang lahir darinya, baik karya yang berupa buku cetak maupun karya yang berupa artikel ilmiah. Selama masa hidupnya ia telah berhasil menulis 500 tema. Di antara karyanya adalah sebagai berkut:

a. Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, 16 jilid.
b. Tafsir al-Wajiz
c. Tafsir al-Wasith
d. Haqq al-Hurriyah fi al-'Alam
e. Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu
f. Al-Fiqh al-Islami fi Uslubihi al-Jadid
g. Fiqh al-Mawaris fi as-Syari'at al-Islamiyyah
h. Al-Islam wa Ushul al-Hadharah al-Insaniyyah, dan lain sebagainya.

2. Karakteristik Tafsir al-Munir

Kitab *Tafsir al-Munir* merupakan karya monumental yang ditulis oleh Wahbah Al-Zuhaili selama kurang lebih 5 tahun. Kitab ini terdiri dari 16 jilid dengan ketebalan sekitar 9000 halaman. Kitab tafsir ini menggunakan metode *tafsir tahlili* dengan menafsirkan seluruh ayat Alqur'an berdasarkan urutan mushaf Usmani. Adapun corak yang dipakai yaitu *adabi-ijtima'i* dengan menggunakan pendekatan bahasa yang disesuaikan dengan fenomena yang berkembang dalam masyarakat. Selain menggunakan metode *tahlili*, di tempat-tempat tertentu ia juga menggunakan metode *tafsir maudhu'i* (tematik) yang disusun oleh al-Farmawi. Kitab ini pertama kali terbit pada tahun 1991 M/1441 H yang diterbitkan oleh Dar al-Fikr Beirut, Libanon dan Dar al-Fikr Damaskus.

Adapun langkah-langkah yang digunakan oleh al-Zuhaili dalam menafsirkan ayat yaitu: 1) memetakan topik ayat-ayat Alqur'an sesuai dengan temanya, 2) menafsirkan secara umum kandungan yang dimiliki, 3) menjelaskan segi bahasanya, 4) menyebutkan *asbab al-nuzul*, 5) menyebutkan *isra'iliyyat* yang berkaitan dengan ayat, 6) menafsirkan ayat-ayat secara rinci, 7) menafsirkan dengan menggunakan hadis-hadis Nabi yang paling *sahih*, 8) memberikan kesimpulan hukum dari ayat tersebut, 9) menjelaskan retorika dan sintaksis ayat (Zulfikar dan Abidin, 2019:140-141).

Dari beberapa langkah di atas, sangat tampak jelas bahwa al- Zuhaili dalam tafsirnya juga memberikan kecenderungannya dalam hal bahasa dan hukum fiqih, keduanya sangat melekat dalam diri al-Zuhaili. Sebelum penulisan kitab tafsir ini, al-Zuhaili juga menulis 2 kitab yang berkaitan dengan fiqih kontemporer dengan judul *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* dan *Al-Fiqh al-Islami fi Uslubihi al-Jadid*. Kitab ini dapat dikategorikan sebagai tafsir kontemporer-komprehensif, karena di dalamnya kita akan menemukan penafsiran dengan menggunakan hadis, menghasilkan hukum fiqih, terdapat pula *isra'iliyat* dan juga ada teori-teori ilmu pengetahuan dan sains. Hal inilah yang membedakan antara al-Zuhaili dengan para *mufassir* yang ada. Ia tidak serta merta menolak dengan membabi buta kisah-kisah *isra'iliyyat*, akan tetapi ia seleksi lagi untuk bisa dijadikan pembelajaran

bagi umat, serta pencantuman teori-teori sains yang selama ini seolah keduanya tidak saling berkaitan.

Uniknya kitab tafsir yang ditulis oleh al-Zuhaili ini tidak hanya memuat penafsiran semata, ia juga mencantumkan dalam jilid pertama mengenai *ulum Alqur'an* yang menjadi dasar bagi para pembaca sebelum melangkah lebih jauh dalam tafsir. *Ulum Alqur'an* yang dicantumkan dalam tafsirnya cukup komperehensif memuat tentang hal yang paling mendasar seperti pengertian Alqur'an, cara penurunannya, kodifikasi Alqur'an, perbedaan qira'ah, mu'jizat, bahasa terjemah Alqur'an, Ilmu Balaghah dan masih banyak yang lainnya (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah:1-21).

Selain karakteristik, dalam hal isi, al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya *al-Munir* juga memberikan kebaruan konsep penyusunan kitab tafsir. Dalam jilid terakhir dari kitab tafsirnya ini, ia mencantumkan indeks kata yang ada di dalam kitabnya, sehingga memudahkan bagi para peneliti dan pembaca untuk langsung menuju maksud pencariannya, tidak perlu membuka secara manual satu persatu.

3. Term Amar Ma'ruf Nahi Munkar dalam Alqur'an

Kata *amara* dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasith* memiliki pengertian perintah, suruhan, dan titah. Sedangkan kata *ma'ruf* memiliki arti kebaikan, keramahan yang diketahui. Sehingga jika diartikan secara keseluruhan yaitu perintah untuk melakukan kebaikan dengan keramahan dan perbuatan yang diketahui oleh khalayak umum. Adapun kata *nahy* memiliki pengertian larangan, mencegah, dan mengharamkan. Kata *munkar* memiliki arti keji. Jika keduanya disatukan menjadi kalimat utuh maka akan membentuk artian sederhana sebagai larangan untuk melakukan perbuatan yang *munkar* atau keji.

Alqur'an dalam hal ini menggunakan term *ma'ruf* yang memungkinkan bagi para pembacanya untuk mengartikan dan menafsirkan kata yang sesuai dengan zaman dan tempatnya. Tiap zaman dan tempat memiliki konsep *ma'ruf* masing-masing, yang mana jika itu dipaksakan untuk menyamaratakan, maka akan

menimbulkan perpecahan. Kata *ma'ruf* memiliki konotasi yang baik dalam masyarakat atau khalayak umum, dengan pemahaman yang lain kesepakatan masyarakat kepada hal-hal yang tidak baik tidak bisa dimasukan dalam kategori *ma'ruf*. Alqur'an tidak memberikan batasan ide dan nilai moral terhadap konsep *ma'ruf*, Alqur'an menyerahkan konsep sepenuhnya kepada masyarakat muslim yang disesuaikan dengan perkembangan yang ada.

Quraish Shihab dalam bukunya memberikan batasan mengenai *amar ma'ruf nahi munkar*, menurutnya *amar ma'ruf* ialah memerintahkan sesuatu yang baik menurut pandangan masyarakat luas dengan catatan sejalan dengan nilai-nilai kebajikan, yaitu ajaran ilahi. Adapun *nahi munkar* ialah melarang sesuatu yang dianggap buruk oleh masyarakat luas dan bertentangan dengan ajaran ilahi.

Amar ma'ruf nahi munkar merupakan salah satu alasan Islam diturunkan. Pada zaman Nabi Muhammad SAW, penduduk Mekah melakukan perbuatan-perbuatan yang *munkar* dan keji seperti menyembah berhala, membunuh anak kecil, berzina dan lain sebagainya. Kemudian Allah SWT menurunkan Nabi Muhammad untuk melarang mereka melakukan hal tersebut seraya menggantinya dengan menjalankan syari'at Islam yang mengarah kepada kebajikan seperti menyembah hanya kepada Allah, memuliakan anak, dan sebagainya. Perbuatan-perbuatan yang *ma'ruf* itu pada dasarnya ada dalam setiap diri manusia yang berakal, akan tetapi adanya pemahaman salah yang kemudian menjerumuskan mereka melakukan hal tersebut.

Dalam praktek pengamalan *amar ma'ruf nahi munkar* alangkah baiknya jika kita mencermati pendapat yang diutarakan oleh Syekh Nawawi al-Bantani dalam kitab tafsirnya *Marah Labid*: "*Amar ma'ruf nahi munkar* termasuk perbuatan *fardhu kifayah*. Keduanya tidak boleh dilakukan kecuali oleh orang yang tahu betul keadaan dan siasat bermasyarakat agar ia tidak tambah menjerumuskan orang yang diperintah atau orang yang dilarang dalam perbuatan dosa yang lebih parah. Karena sesungguhnya orang yang bodoh terkadang malah mengajak kepada perkara yang *munkar*, melarang perkara yang *ma'ruf*, terkadang bersikap keras di tempat yang seharusnya bersikap

halus dan bersikap halus di dalam tempat yang seharusnya bersikap keras" (al-Nawawi, *Maktabah Syamilah*).

Mengenai pengamalan hukum dari *amar ma'ruf nahi munkar* masih menjadi perselisihan di kalangan para ulama. Kelompok pertama menyatakan bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan perbuatan *fardhu kifayah* yang jika telah ada satu orang melaksanakannya maka telah gugur kewajiban yang lainnya. Kelompok ini menginginkan agar pengamalan *amar ma'ruf nahi munkar* benar-benar menunjukkan kepada hal yang benar disertai dengan ilmu, tidak hanya dengan paksaan dan kekerasan. Kelompok ini di antaranya yaitu Syekh Nawawi al-Bantani, Wahbah al-Zuhaili.

Sedangkan kelompok kedua mengatakan bahwa *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan perbuatan *fardhu 'ain*. Jadi setiap orang harus melaksanakannya dan tidak bisa terlepas darinya. Jika seseorang membiarkannya maka ia akan dikenai dosa. Kelompok ini menginginkan agar tegaknya syari'at Islam dalam masyarakat. Kelompok kedua di antaranya yaitu Hasan al-Banna (Isnaini, 2021:31- 33).

Penyebutan kata *ma'ruf* dalam Alqur'an sebanyak 39 kali, sedangkan kata *munkar* disebutkan sebanyak 36 kali. Sedangkan penyebutan dalam term yang utuh *amar ma'ruf nahi munkar* disebutkan sebanyak 9 kali. Hal ini memberikan kesan bahwa Alqur'an dan Islam memberikan perhatian lebih terhadap term ini. Perbuatan *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan bentuk solidaritas yang diajarkan oleh Islam untuk pemeluknya. Mengajak sesama saudara dalam kebaikan dan melarang suadaranya dalam hal keburukan memberikan indikasi akan nilai-nilai persatuan dan kesatuan.

4. Tema-Tema Amar Ma'ruf Nahi Munkar

a. Sebagai tanda iman dan balasan seseorang

Amar ma'ruf nahi munkar dalam agama Islam identik dengan tanda keimanan, karena pada masa penurunan ayat Alqur'an orang-orang non-Islam juga mempercayai adanya Allah SWT dan para malaikat, akan tetapi mereka tidak menyuruh kepada kabajikan dan mencegah kemunkaran. Secara tidak langsung, Allah SWT.

memberikan sindiran kepada ahli kitab, meskipun telah diturunkan kepada mereka kitab yang berisi pedoman hidup, mereka tidak mau mengamalkannya. Berbeda halnya dengan kaum yang beriman dari orang Islam, selain menjalankan syari'at yang telah ditetapkan oleh Allah SWT, umat Islam juga mengajak kepada kebajikan dan mencegah dari kemunkaran. Adapun ayat-ayat yang berbicara mengenai *amar ma'ruf nahi munkar* sebagai tanda keimanan seseorang yaitu terdapat dalam *Surah Ali Imran*: 113-114 dan juga *Surah at-Taubah*: 12, sebagai berikut:

لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١١٤﴾

> "Mereka itu tidak (seluruhnya) sama. Di antara Ahli Kitab ada golongan yang jujur, mereka membaca ayat-ayat Allah pada malam hari, dan mereka (juga) bersujud (shalat)".

Dalam menafsirkan ayat di atas, Al-Zuhaili memberikan pernyataan bahwa ayat ini merupakan penjelasan ayat-ayat sebelumnya yang berbicara tentang golongan Ahli Kitab yang dikecam. Kecaman atas mereka tidaklah sama dalam hal kefasikan dan kekufuran. Al- Zuhaili mengatakan bahwa Ahli Kitab ada yang beriman dan ada yang menjadi penjahat. Adapula Ahli Kitab yang menegakkan perintah Allah SWT. secara lurus dan istiqamah dalam agama-Nya, taat kepada syariat-Nya, mengikuti Nabi-Nya, dan menunaikan shalat di waktu malam hari (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah:382). Mereka ini merupakan orang-orang yang beriman kepada Allah SWT. dan kepada hari akhir dengan sebenar-benarnya iman, dan tidak ada keraguan dalam beriman.

Al-Zuhaili memberikan penegasan yang dimaksud dengan ayat ini yaitu para rahib Ahli Kitab seperti Abdullah bin Salam, Asad bin Ubaid, Tsa'labah bin Sa'nah dan yang lainnya. Ayat ini merupakan bantahan terhadap kaum Yahudi yang mengatakan bahwa orang yang beriman kepada Allah SWT. dan Nabi Muhammad SAW. adalah orang-orang yang jelek, bukan orang-orang baik di antara golongan mereka.

Allah akan memberikan pahala bagi orang-orang yang melakukan kebajikan dari golongan ini.

ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢

> "Mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar dan bersegera (mengerjakan) berbagai kebajikan. Mereka termasuk orang-orang shalih."

Orang-orang muslim yang disebutkan senantiasa berkorban dengan jiwa dan harta mereka di jalan Allah adalah orang-orang yang bertaubat dari kekufuran dengan taubat yang sebenar-benarnya. Mereka kembali kepada Allah dengan meninggalkan segala perbuatan yang bertentangan dengan jalan ridha Allah. Kemudian orang-orang yag beribadah kepada Allah dengan ikhlas, orang-orang yang bersyukur atas segala nikmat Allah dan orang-orang yang bepergian untuk berjihad, menuntut ilmu dan mencari rezeki yang halal Allah akan membalas mereka dengan puncak kegembiraan dan kesenangan yaitu berupa surga-Nya. (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah:73).

b. Status seseorang

Ayat *amar ma'ruf nahi munkar* di samping sebagai tanda keimanan juga berbicara dalam tema status seorang mukmin yang merupakan sebaik-baik umat, dan bagi yang menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar* termasuk orang-orang yang beruntung. Orang yang melaksanakan *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan sebaik-baik orang. Dalam Surah Ali Imran: 110, menarik untuk dikaji bahwa adanya pendahuluan *amar ma'ruf nahi munkar* untuk beriman kepada Allah. Menurut penulis, pendahuluan ini, *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan sifat fitrah yang ada dalam setiap manusia. Jika ia mendapatkan kebaikan, maka orang-orang terdekatnya pasti akan diajak, begitu pula sebaliknya, jika saudara atau temannya melakukan perbuatan yang keji maka akan diingatkan sebagai kepedulian sesama. Adapun ayat yang berbicara mengenai balasan yang akan diperoleh

seseorang ketika melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* terdapat dalam surah Ali Imran: 104 dan 110 sebagai berikut:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

> "Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung."

Al-Zuhaili mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah SWT memerintahkan umat Islam agar ada sebagian dari mereka mengambil spesialisasi sebagai da'i yang mengajak kepada kebaikan, menyerukan kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*. Mereka itu orang-orang yang sempurna dan mereka itulah orang-orang yang beruntung di dunia dan akhirat (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah:366). Pengamalan keduanya disesuaikan dengan kemampuan setiap individu, tidak ada penyamarataan dalam melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*.

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾

> "Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik."

Dalam tafsirnya, al-Zuhaili mengatakan bahwa ayat ini merupakan penegasan dari Allah SWT. atas umat Islam bahwa mereka adalah sebaik-baiknya umat selama mereka menjalankan amar ma'ruf nahi munkardan beriman kepada Allah SWT dengan keimanan yang lurus, benar dan sempurna. Pendahuluan *amar ma'ruf nahi munkar* atas iman kepada Allah karena dua hal ini lebih bisa menunjukkan dan membuktikan akan keutamaan umat Islam atas umat yang lain, dan inilah yang menjadi pembeda antara umat Islam dan non-Islam (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah: 373).

c. Solidaritas antara muslim

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

> "Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Pada penafsiran ayat ini, al-Zuhaili menyatakan bahwa orang-orang yang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, saling membela dan saling mendukung. Kerjasama antarkaum muslimin berlangsung dalam berbagai bidang dan dalam kondisi yang sangat penting, seperti hijrah dan jihad. Hal ini disertai dengan sikap para laki-laki yang selalu menjaga kehoratan dan menjaga pandangan, serta perempuan yang juga selalu menjaga etika yang tinggi, rasa malu, kehormatan, menahan pandangan dan bersikap sopan dalam berbicara, pakaian dan pekerjaan (al-Zuhaili, Maktabah Syamilah:544).

5. Analisis konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar

Teori hermeneutika Paul Ricouer tidak terbatas pada kalimat individual dari sebuah teks, melainkan teori ini mencakup keseluruhan makna teks yang di luar dari jumlah dan bagian kalimatnya. Interpretasi ialah sebuah cara mengungkapkan.

Bagian ini akan menjelaskan hasil dari penelitian yang diperoleh oleh penulis dengan menggunakan analisis hermeneutika Paul Ricouer. Dalam penafsiran yang dilakukan oleh al-Zuhaili tentang konsepsi *amar ma'ruf nahi munkar*, ia melihat konteks keadaan masyarakat serta mencoba memberikan solusi yang dapat berguna dalam problematika sosial modern. Dalam penelitian ini, objek yang dikaji ialah penafsiran al-Zuhaili yang telah kami kelompokkan ke dalam tiga tema besar, yaitu: identitas keimanan dan balasan Allah,

status sosial, dan rasa solidaritas sesama. Penulis akan menguraikan makna yang terkandung di dalam penafsiran tersebut.

a. Analisis struktur teks/cakrawala teks

Paul Ricouer dalam menyajikan teori hermenetika dengan menggunakan pendeketan yang paling dasar, yaitu menganalisis struktural. Hal ini karena ia terpengaruh oleh Gadamer, Heideger dan lan sebagainya, yang menitikberatkan kepada pendekatan semantik terlebih dahulu. Dalam penelitian ini ada beberapa elemen penting yang akan penulis teliti berdasarkan kepada diksi (pilihan kata), gaya bahasa serta makna awal kata tersebut dalam teks. Peneliti menemukan beberapa elemen penting penafsiran al-Zuhaili untuk mendukung isi dan tema yang dibahas secara rinci.

Pertama, di bagian tentang identitas keimanan dan balasan. Pada permulaan ayat ini menggunakan kata *sawa*' untuk mengelompokkan Ahli Kitab. Orang-orang Ahli Kitab dibagi ke dalam kedua golongan yaitu beriman dan tidak beriman setelah diutusnya Nabi Muhammad SAW. Kemudian kata *qa'imah* yang diartikan dengan yang lurus dan tegak di atas kebenaran. Orang Ahli Kitab yang beriman disamakan dengan orang yang berjalan di atas kebenaran. Setelahnya yaitu dengan ungkapan *yatlu ayatillah* diartikan dengan Alqur'an, sebagai orang muslim meyakini bahwa Alqur'an merupakan kalam Tuhan diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW secara lafad dan makna.

Gaya bahasa yang digunakan dalam kalimat ini yaitu berupa majaz pleonasme. Di situ dinyatakan bahwa orang Ahli Kitab yang beriman dan tidak beriman itu berbeda, tidak bisa disamakan antara keduanya.

Kedua, di bagian tema tentang status seseorang. Kata yang pertama kali digunakan yaitu *kuntum* yang menggunakan *fi'il madhi* berimplikasi pada masa lalu. Pada masa lalu Nabi Adam merupakan makhluk terbaik yang diciptakan oleh Allah SWT. dibandingkan makhluk yang lainnya. Penggunaan *fi'il madhi* juga berimplikasi kepada arti *azali* atau abadi, dengan kata lain dari mulai Nabi Adam sampai hari kiamat manusia merupakan makhluk ciptaan terbaik.

Ketiga, di bagian tema tentang solidaritas sesama menggunakan kata *auliya'u ba'dh* yang memiliki arti saling menolong dan mendukung. *Auliya'* berasal dari kata wilayah yaitu menolong dalam kondisi sulit, persaudaraan, dan saling megasihi. Sesama muslim perlu ditumbuhkan rasa saling menolong dan mengasihi satu sama lain.

b. Analisis konteks yang berkembang

Dalam hermeneutika Ricouer, teks merupakan wadah dalam mengungkap sebuah wacana yang berkembang. dengan adanya teks yang ada, penulis ingin menggambarkan keadaan ketika teks itu ditulis. Meminjam istilah hermeneutika Abdullah Saeed dengan sebutan *asbabun nuzul* makro dan mikro. Berdasarkan hal tersebut, maka ketika al-Zuhaili menulis kitab ini dipengaruhi oleh konteks serta latar belakang yang berasal darinya. Tidak menutup kemungkinan bahwa al-Zuhaili merespon fenomena sosial masyarakat itu kemudian dimasukkan dalam penafsirannya atau pemikiran-pemikiran yang berasal dari guru-gurunya.

Pertama, dalam tema identitas keimanan dan balasan. Konteks ketika Wahbah al-Zuhaili menuliskan tafsirnya banyaknya kemunkaran yang terjadi dan tidak diaplikasikannya *amar ma'ruf nahi munkar* dalam kehidupan sehari-hari. Maka dari itu kemudian ia menuliskan penafsiran yang menyatakan bahwa penerapan *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan sebuah keharusan bagi setiap manusia yang berakal dalam kehidupannya. Kehidupan tidak akan bernilai jika tidak dibarengi dengan akidah yang lurus dan benar. Peradaban manusia tidak akan pernah ada tanpa adanya amal saleh dan memerangi segala kejelekan dan kesesatan. Dalam konteks penafsiran yang ditulis oleh al-Zuhaili ia ingin menggambarkan bahwa pada zamannya sudah ada kesesatan yang terjadi.

Kedua, dalam tema status seseorang. Seseorang yang beriman dan mempercayai adanya Tuhan dengan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari berbentuk *amar ma'ruf nahi munkar* maka akan menjadi sebaik-baiknya manusia. Keimanan ini harus berdasarkan keimanan yang *haq* dan benar, karena orang-orang non-Islam juga mengaku beriman akan tetapi hakikatnya menyalahi keimanan itu sendiri. Konteks ketika al-Zuhaili menulis tafsir ini ada beberapa kelompok non-

Islam yang mengaku-ngaku mereka beriman kepada Allah, akan tetapi malah melakukan perbuatan yang menyalahi syari'atnya.

Ketiga, dalam tema solidaritas sesama. Solidaritas ini tidak memandang jenis kelamin, suku maupun status sosial. Al-Zuhaili ingin menekankan bahwa antara laki-laki dan perempuan memiliki posisi yang sejajar dalam hal *amar ma'ruf nahi munkar*, tidak ada pengunggulan satu dengan yang lain. Konteks ketika al-Zuhaili menulis tafsir ini perempuan memiliki peran yang sangat minim dibandingkan dengan laki-laki. Peran itu sangat terlihat baik dalam ranah domestik maupun publik. Dengan adanya penafsiran yang muncul, al-Zuhaili secara tidak langsung mendukung adanya kesetaraan hak bagi laki-laki dan perempuan.

Konsep *amar ma'ruf nahi munkar* al-Zuhaili, sebagai berikut:

1. *amar ma'ruf nahi munkar* harus disertai dengan ilmu, jadi orang bodoh tidak boleh melakukannya untuk menghindarkan kepada kesesatan yang lebih besar.
2. *amar ma'ruf nahi munkar* harus disertai dengan sifat menolong, mengasihani dan membantu, tidak boleh didasarkan kepada kebencian.
3. orang-orang mukmin memerintahkan kepada kebaikan, sedangkan orang-orang munafik memerintahkan kepada kemungkaran.
4. orang-orang mukmin melarang kemunkaran, sedangkan orang munafik sebaliknya
5. orang-orang mukmin taat kepada Allah dan Rasul-Nya dengan melakukan apa yang diperintahkan dan meninggalkan apa yang dilarang, sedangkan orang munafik membangkang.

C. Kesimpulan

Pengamalan *amar ma'ruf nahi munkar* menurut Wahbah al- Zuhaili merupakan perbuatan yang wajib dilakukan oleh setiap orang, lebih khususnya yang beriman kepada Allah SWT. sesuai dengan kapasitas dan kemampuan diri. Ketika melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* harus disertai dengan rasa kasih saying dan menolong, dan peduli dengan sesama tidak boleh dilakukan dengan paksaan dan kekerasan.

Daftar Pustaka

Hariyono, A. (2018). Analisis Metode Tafsir Wahbah Zuhaili dalam Kitab Al-Munir. *Jurnal Al- Dirayah, vol*, *1* (1).

Isnaini, N. A. (2021). *Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar menurut NU dan FPI: analisis Hermeneutika Hans-Georg Gadamer* (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).

Maktabah Syamilah

Putra, D. M. (2020). *Gus Dur dan Humor tentang Madura dalam Analisis Hermeneutika Paul Ricoeur* (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).

Sukron, M. (2018). Tafsir Wahbah Al-Z Uhaili Analisis Pendekatan, Metodologi, Dan Corak Tafsir Al-Munir Terhadap Ayat Poligami. *Tajdid: Jurnal Pemikiran KeIslaman dan Kemanusiaan*, *2* (1),

Wahbah al-Zuhaili, "*Tafsir al-Munir fi Aqidah wa Syari'ah wa al-Manhaj*", terj. (Gema Insani: Jakarta, 2013),

Zulfikar, E., & Abidin, A. Z. (2019). Kecenderungan Tekstual Pada Tafsir Ayat-Ayat Gender: Telaah Penafsiran Wahbah az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsir al-Munir. *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, *3* (2).

KALIMAT IMPERATIF BERFUNGSI SEBAGAI DO'A

Oleh: Mardjoko
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mardjoko@uin-suka.ac.id

A. Latar Belakang

Al-Quran adalah kalam Allah Swt yang diturunkan keada Nabi Muhammad Saw dengan bahasa Arab yang jelas (QS. Asy- Syu'arâ: 195), ia merupakan sarana komunikasi antara Allah Swt Sang Pencipta dengan makhluk-Nya. Dalam berinteraksi tersebut Alquran menggunakan alat yang dikenal dengan nama bahasa, yaitu bahasa Arab. Secara umum, Alquran menggunakan banyak ragam gaya bahasa, salah satunya adalah gaya bahasa amer atau perintah.

Dalam kajian linguistic, kalimat perintah adalah kalimat yang dipakai jika penutur ingin memerintahkan kepada lawan tutur untuk melakukan sesuatu tindakan, dengan menggunakan salah satu dari 4 bentuk amar, yaitu 1) kata kerja perintah, 2) kata kerja mudhâri yang didahului oleh lâm perintah, 3) isim fi'il amer, dan 4) bentuk mashdar yag difungsikan sebagai perintah.

Sedang dalam pengertian ilmu balaghah, gaya bahasa perintah adalah menuntut datangnya suatu perbuatan dari lawan tutur, tuntutan tersebut datangnya dari pihak atas ke pihak yang di bawah, dengan suatu keharusan. Menurut Sayyid al-Hasyimi, gaya bahasa perintah tersebut selain dimaksudkan sebagai makna asli sebuah perintah juga banyak difungsikan untuk makna-makna lain di luar makna aslinya, berdasarkan konteks yang menjadi latar lahirnya sebuah perintah. Seperti kalimat perintah difungsikan untuk *do'a* (permohonan), *iltimâs* (permintaan sederajat), *irsyâd* (anjuran yang sanga kuat),

tahdîd (ancaman), *ta'jîz* (melemahkan), *ibâhah* (membolehkan), *taswiyah* (menyamakan), *ikrâm* (menghormati), *dawâm* (perintah berkesinam-bungan), *tamanny* (berangan-angan), dan *ta'ajub* (merasa heran)(Ahmad al-Hasyimi, 2005M/1426H: hal. 72).

Makalah ini hanya akan membicarakan beberapa ayat al-Quran yang difungsikan oleh penuturnya sebagai do'a atau permohonan.

Kerangka Teori

Penelitian ini menggunakan jasa paradigma pragmatic, yaitu kajian bahasa yang melibatkan konteks, tanpa pemahaman terhadap konteks mustahil sebuah tuturan akan bisa difahami dengan baik dan benar (Ali 'Izzat, 1992: hal.11). Secara lebih khusus dapat dikemukakan, penelitian ini akan menggunakan teori tindak tutur yang terdiri dari tiga tindakan: tindak lokusi, tindak ilokusi, dan tindak perokusi. Tindak lokusi melihat kalimat interogatif dari sisi literalnya, tindak ilokusi melihat kalimat interogatif dari sisi fungsi retoriknya, dan tindak perlokusi melihat kalimat interogatif dari sisi efek tuturan terhadap mitra tuturnya (Ali 'Izzat, 1992: hal. 51)

Metode penelitian

Penelitian kalimat perintah dalam al-Quran ini bersifat penelitian kualitatif, dengan ciri-ciri antara lain: 1) peneliti sebagai instrumen kunci dalam pengumpulan data dan menginterpretasi data, 2) analisa data dilakukan dengan cara induksi, serta 3) makna atau memberi makna merupakan sesuatu yang esensial (Jurnal el- Qudwah, 2010: hal.125).

B. Hasil penelitian

1. Kalimat perintahnya فَاغْفِرْ لَنَا dan وَارْحَمْنَا

وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ ١٥٥

Artinya: Dan Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohonkan taubat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami

tentukan. Maka ketika mereka digoncang gempa bumi, Musa berkata: "Ya Tuhanku, kalau Engkau kehendaki, tentulah Engkau membinasakan mereka dan aku sebelum ini. Apakah Engkau membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang kurang akal di antara kami? Itu hanyalah cobaan dari Engkau, Engkau sesatkan dengan cobaan itu siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau beri petunjuk kepada siapa yang Engkau kehendaki. Engkaulah Yang memimpin kami, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat dan Engkaulah Pemberi ampun yang sebaik-baiknya."

Penjelasan:

Kalimat perintah pada ayat tersebut adalah adalah فَاغْفِرْ لَنَا; yang diartikan dengan "Maka ampunilah kami" dan وَارْحَمْنَا "berilah kami rahmat" (QS. Al-A'raf : 155). Lafadz اغْفِرْ adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari غَفَرَ –يُغْفِرُ –غُفْرَانًا , yang berarti menutupi atau mengampuni (Ahmad Warson Munawwir, hal.1085). Sedangkan lafadz وَارْحَمْنَا adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari رَحِمَ – يَرْحَمُ – رَحْمَةً, yang berarti menaruh kasihan atau menyayangi (Warson Munawwir, *Al-Munawwir*: hal. 518). Kalimat perintah tersebut penuturnya adalah Nabi Musa, sedangkan lawan tuturnya adalah Allah Swt. Tuturan yang bersifat kalimat perintah ini dilatari oleh kejadian ketika Allah Swt memerintah-kan Nabi Musa memilih tujuh puluh orang dari pemuka kaumnya untuk datang menghadap Allah dengan janji bahwa Allah Swt akan memberi Kitab Suci melalui Nabi Musa. Tapi mereka tidak puas dengan hanya menerimanya, mereka meminta melihat Tuhan. Karena itu, mereka mendapat goncangan (ar-*rajfah*) yang dahsyat. Lalu Nabi Musa memohon kepada Allah kiranya Allah Swt berkenan mengampuni dosa dan kesalahan mereka dengan kalimat perintah فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا; "Maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat".

Tuturan yang bersifat kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna perintah yang sebenarnya, mengingat tidak semestinya Nabi Musa sebagai hamba Allah Swt memerintahkan Allah Swt yang telah menciptakan Nabi Musa. Allah tidak bisa diperintah oleh siapapun, Allah-lah yang memerintahkan kepada siapapun untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu, karena kedudukan-Nya sebagai Tuhan Sang Pencipta jagat raya. Oleh karena itu, kalimat

perintah yang berbunyi فَاغْفِرْ لَنَا "Maka ampunilah kami", difungsikan sebagai per-mohonan atau do'a, yaitu permohonan dari Nabi Musa kepada Allah Swt agar Allah mengampuni dan memaafkan kesalahan yang dilakukan oleh para pengikutnya, bukan sebagai perintah dalam pengertian yang sebenarnya. Demikian juga kalimat perintah yang berbunyi وَارْحَمْنَا "dan berilah kami rahmat" tidak dimaksudkan sebagai makna perintah yang sebenarnya, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a.

2. Kalimat perintahnya رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا

وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾

Artinya:Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshor), mereka berdoa: "Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Rabb kami, Sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang."

Penjelasan:

Ayat tersebut di atas dapat dipahami bahwa kaum Muslimin dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga); pertama. Muhajirin; kedua, Anshor, dan ke tiga orang yang hidup setelah kedua generasi tersebut. Allah mengajarkan kepada umat islam agar selalu berdoa untuk diri sendiri, kemudian untuk orang lain, termasuk orang islam yang telah men-dahuluinya. Doa yang diajarkan oleh Allah tersebut berbunyi: رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا diartikan dengan "Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman". (QS. Al Hasyr: 10)

Kalimat perintah pada ayat tersebut adalah lafaz اغْفِرْ لَنَا "ampunilah kami", penuturnya adalah kaum muslimin sedangkan lawan tuturnya adalah Allah Swt. Lafadz اغْفِرْ adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari غَفَرَ–يُغْفِرُ–غُفْرَانًا, yang berarti menutupi

atau mengampuni (Ahmad Warson Munawwir: hal. 1085). Kalimat perintah pada ayat tersebut –oleh penuturnya- tidak dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya sebagai perintah, yaitu lawan tutur melakukan tindakan sebagaimana yang diperintahkan oleh penutur, melainkan difungsikan untuk permohonan atau do'a, yakni do'a yang dipanjatkan oleh orang-orang yang beriman kepada Allah Swt Tuhan Yang telah menciptakan alam seisinya, agar Allah memberi ampun kepada kami (orang-orang yang beriman) dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami, dan permohonan agar Allah Swt tidak membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman.

3. Kalimat perintahnya أَوْزِعْني dan وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾

> Artinya: Maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkata-an semut itu. Dan dia berdoa: "Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh."

Penjelasan:

Kalimat perintah pada ayat tersebut di atas adalah Lafadz رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ "Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku"(QS. 27: 19). Lafadz أَوْزِعْ adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari أَوْزِعَ, yang berarti memberi ilham (Ahmad Warson Munawwir, hal: 1660). Tuturan yang bersifat perintah ini penuturnya adalah Nabi Sulaiman, sedangkan lawan tuturnya adalah Allah Swt. Tuturan yang bersifat perintah ini dilatari oleh peristiwa ketika Nabi Sulaiman mendengar perintah semut kepada rekan-rekannya untuk segera masuk ke liang, mengingat Nabi Sulaiman dan bala tentaranya akan segera lewat. Apa yang dikatakan oleh semut tersebut dapat dipahami oleh Nabi Sulaiman, maka Nabi pun tersenyum mendengar

perintah tersebut. Dari situlah, tuturan yang bersifat perintah tersebut diucapkan oleh Nabi Sulaiman sebagai rasa syukur atas nikmat yang telah diberikan oleh Allah kepadanya, dan juga kepada kedua orang tuanya.

Tuturan yang bersifat perintah رَبِّ أَوْزِعْنِي "Tuhanku, berilah aku ilham" tersebut bukan dimaksudkan untuk makna perintah yang sebenarnya, yaitu agar lawan tutur (Allah Swt) melakukan suatu tidakan seperti yang dikehendaki oleh sang penutur, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a, doa yang dipanjatkan oleh seorang hamba kepada Tuhannya.

Kalimat perintah yang lain adalah وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ "masukkanlah aku dengan rahmat-Mu", Lafadz أَدْخِلْنِي adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari أَدْخَلَ, yang berarti memasukkan (Ahmad Warson Munawwir, hal: 423). Penuturnya adalah Nabi Sulaiman sedang lawan tuturnya Allah Swt. Kalimat perintah tersebut juga tidak dimaksudkan sebagai perintah asli, yaitu menuntut lawan tutur melakukan suatu tindakan seperti yang dikehendaki oleh penutur, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a.

4. Kalimat perintahnya أَوْزِعْنِي dan وَأَصْلِحْ لِي

وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

Artinya: Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridhai; berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri."

Penjelasan:

Ayat ini berhubungan dengan kewajiban seorang anak menghormati kepada ibu dan bapaknya. Bagaimana tidak? ibulah yang telah mengandungnya dengan susuh payah, dan melahirkannyapun juga dengan susuah payah. Waktu mengandung hingga menyapihnya membutuhkan waktu 30 (tiga puluh) bulan. Maka tatkala anak itu telah berusia 4o tahun, ia berdoa kepada Allah dengan do'a رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ "Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau" (QS. Al Ahqof: 15).

Kalimat perintah pada ayat tersebut adalah lafadz أَوْزِعْني "tunjukilah aku", lafadz أَوْزِعْ adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari أَوْزَعَ, yang berarti memberi ilham atau tunjukilah (Ahmad Warson Munawwir, hal: 1660). Kalimat perintah tersebut tidak sebagai perintah dalam arti yang sebenarnya yang harus dilakukan oleh lawan tutur, yaitu Allah Swt, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a, yaitu permohonan dari seorang hamba kepada Allah Sang Pencipta agar Allah menunjukkan kepadanya bagaimana cara mensyukuri nikmat tesebut.

Kalimat perintah yang lain adalah kalimat وَأَصْلِحْ "berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku", lafadz أَصْلِحْ adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari أَصْلَحَ, yang berarti memperbaiki. Penuturnya adalah anak yang telah dewasa sedang lawan tuturnya Allah Swt. Kalimat perintah tersebut juga tidak dimaksudkan sebagai perintah asli, yaitu menuntut lawan tutur melakukan suatu tindakan seperti yang dikehendaki oleh penutur, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a. Mengingat tidak mungkin seorang hamba atau makhluk memerintahkan kepada Sang Khaliq-nya.

5. Kalimat perintahnya رَبَّنَآ ءَاتِنَا dan وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾

Artinya: Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka".

Penjelasan:

Di dalam ayat ini, Allah Swt menyebutkan bahwa manusia yang memperoleh keuntungan dunia dan akhirat adalah orang-orang yang di dalam permohonannya selalu minta supaya mendapat kebahagiaan di dunia dan di akhirat, serta terjauh dari siksa api neraka.

Untuk memperoleh kebahagian dunia tersebut, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh pemohon, antara lain; sabar dalam berusaha; patuh kepada peraturan dan disiplin; dan pandai bergaul dan dipercaya. Sedangkan untuk mendapatkan kebahagiaan di akhirat, beberapa syarat yang harus dipenuhi, antara lain; mempunyai iman yang murni dan kuat; mengerjakan amal shalih; dan mempunyai akhlak yang mulia. Sementara untuk terlepas dari siksa api nereka, hendaklah memenuhi beberapa kriteria berikut; meninggalkan pekerjaan maksiat; menjauhkan diri dari perbuatan yang keji (*fakhsyâ'* wa *al-munkar*); menjaga diri untuk tidak melakukan perbuatan yang diharamkan oleh agama, karena pengaruh syahwat dan hawa nafsu.

Pemilihan kata حَسَنَةً dalam bentuknya nakirah, mempunyai makna bahwa yang diminta bukanlah segala atau semua kesenangan di dunia, tetapi kesenangan yang sifatnya baik (hasanah); yang baik, bukan hanya baik di dunia melainkan juga baik di akhirat. Penambahan redaksi وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ mempunyai makna; bisa jadi atau banyak kejadian kebaikan itu diperoleh setelah mengalami penyiksaan, maka penambahan redaksi merupakan doa atau permohonan dari penutur agar kebaikan yang diperoleh tersebut terhindar dari keburukan.

Kalimat perintah pada ayat tersebut adalah رَبَّنَآ ءَاتِنَا "Tuhan kami, berilah kami",(QS. Al Baqarah: 201) lafadz ءَاتِنَا adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari أَتَى, yang berarti mendatangkan atau memberi. Penuturnya adalah orang yang beriman, sedang lawan tuturnya adalah Allah Swt, temanya adalah keinginan sebagian dari manusia yang berharap kebahagiaan dunia dan akhirat serta jauh dari sisksa api neraka. Kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, yaitu agar lawan tutur melakukan suatu

tindakan sebagaimana yang diperintahkan oleh si penutur, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a. Mengingat tidak mungkin seorang hamba memerintah Sang Pencipta untuk melakukan sesuatu tindakan, untuk itulah perintah tersebut dimaknai sebagai permohonan bukan perintah dalam arti yang sebenarnya.

Kalimat perintah yang lain adalah kalimat وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ "dan peliharalah kami dari siksa neraka", lafadz وَقِنَا adalah bentuk kata kerja amr (perintah) dari وَقِ, yang berarti menjaga atau melindungi (Ahmad Warson Munawwir, hal: 1684). Penuturnya adalah orang-orang yang beriman sedang lawan tuturnya Allah Swt. Kalimat perintah tersebut juga tidak dimaksudkan sebagai perintah asli, yaitu menuntut lawan tutur melakukan suatu tindakan seperti yang dikehendaki oleh penutur, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a. Mengingat tidak mungkin seorang hamba atau makhluk memerintahkan kepada Sang Khaliq-nya.

6. Kalimat perintahnya اشْرَحْ لي, وَيَسِّرْ لي, dan وَاحْلُلْ

قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴿٢٨﴾

Artinya: Berkata Musa: "Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku. dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku.

Penjelasan:

Beberapa ayat tersebut di atas adalah doa yang selalu diucapkan oleh Nabi Musa setiap akan menjalankan tugasnya sebagi Nabi. Doa tersebut berisi tentang harapan Nabi Musa agar Allah Swt berkenan melapangkan dadanya, sehingga jiwanya dapat menampung segala tantangan yang ada; mudahnya urusan, sehingga dalam berdakwah tidak mengalami kesulitan; serta melepaskan kekakuan dari lidah setiap berbicara, sehigga Musa dapat menyampaikan risalahnya dengan lancar dan mudah difahami.

Kalimat peritahnya adalah lafadz اشْرَحْ "lapangkanlah", (QS. Taha: 25-28) terambil dari kata شَرَحَ yang digunakan dalam doa ini, sering diartikan dengan memperluas dan melapangkan. Kata ini digunakan untuk barang yang bersifat material dan immaterial. Jika

kata اشْرَحْ digunakan untuk barang bersifat material, maka mempunyai arti memotong atau membedah; sedangkan jika digunakan untuk yang bersifat immaterial, diartikan dengan memberi pemahaman atau menganugerahkan ketenangan.

Tuturan Nabi Musa ini dilatari oleh peristiwa di masa kecil; Nabi Musa dibesarkan di lingkungan keluarga kerajaan Fir'aun yang dalam berkomunikasi menggunakan bahasa Fir'aun, yaitu Mesir kuno. Ini yang menjadikan Musa tidak sefasih Nabi Harun dalam berbahasa Ibrani, yaitu bahasa Bani Israil. Karena itulah Musa berdoa agar Allah berkenan melepaskan kekakuan dalam berbicara, hingga Bani Israil dapat memahami secara baik materi dakwah yang disampaikan oleh Nabi Musa.

Pemilihan kata صَدْرِي diterjemahkan dengan "dada", ada pendapat yang mengatakan bahwa maksud dada adalah sesuatu yang ada di dalam dada, yaitu *qalbu* (hati). Pendapat lain adalah pikiran. Jika qalbun tersebut dimaknai dengan pikiran, maka yang dimaksud adalah permohonan Nabi Musa agar Allah menghilangkan segala rasa takut dan semacamnya yang ada di dalam pikiran, sehingga Musa dapat tampil dengan tekad bulat dan keberanian dalam berdakwah.

Ada beberapa kalimat perintah yang lain dalam ayat tersebut di atas, yaitu lafadz اشْرَحْ (lapangkanlah), وَيَسِّرْ (mudahkanlah), وَاحْلُلْ (lepaskanlah), penuturya adalah Nabi Musa sedangan lawan tuturnya adalah Allah Swt, kalimat perintah tersebut juga tidak dimaksudkan sebagai perintah dalam arti yang sebenarnya, yaitu menuntut lawan tutur melakukan suatu tindakan sebagaimana yang dikehendaki oleh penuturnya, melainkan dimaksudkan untuk makna lain, yaitu permohonan atau do'a.

Dimaknai sebagai permohonan, mengingat perintah itu datangnya dari Nabi Musa, ia seorang hamba dan utusan Allah Swt sedangkan Allah Swt adalah Sang Pencipta dan Sang Penguasa jagat raya ini. Dengan demikian, tidak semestinya seorang hamba memerintahkan kepada Sang Pencipta, oleh karenanya tuturan yang berupa kalimat perintah tersebut dimaksudkan sebagai permohonan atau do'a.

7. Kalimat perintahnya تُوبُوا إِلَى اللهِ , أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا , dan وَاغْفِرْ لَنَآ

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang mukmin yang bersama dia; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan: "Ya Rabb kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Penjelasan:

Ada beberapa kalimat perintah pada ayat tersebut di atas, yaitu lafadz تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا "bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhâ", رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا "sempurnakanlah bagi kami cahaya kami", dan kalimat وَاغْفِرْ لَنَآ "Ya Rabb kami, dan ampunilah kami".

Kalimat perintah yang pertama تُوبُوا إِلَى اللهِ "bertaubatlah kepada Allah", (QS. At-Tahrim :8) kata kerja perintahnya adalah تُوبُوا berasal dari kata تَابَ – يَتُوْبُ– تَوْبَةً yang berarti bertaubat. Penuturnya adalah Allah Swt sedangkan lawan tuturnya adalah orang-orang yang beriman, pesan perintah agar orang-orang yang beriman melalukan taubat dengan taubat yang sebenar-benarnya. Kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, juga difungsikan sebagai perintah yang bersifat dawâm (berkesinambungan). Maksud perintah yang sebenarnya adalah perintah dari Allah Swt agar orang-orang yang beriman bertaubah dengan taubah nashuhâ, sedangkan maksud sebagai perintah yang besifat *dawâm* (berkesinambungan), perintah Allah Swt kepada orang-orang yang beriman agar selalu dan selalu melakukan taubah kepada Allah atas kesalahan yang dilakukan, baik kesalahan yang disengaja maupun yang tidak disengaja.

Kalimat perintah yang kedua adalah lafadz رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا "sempurnakanlah bagi kami cahaya kami", kata kerja perintahnya adalah أَتْمِمْ berasal dari kata kerja أَتَمَّ yang berarti menyempurnakan. Penutur-nya adalah orang-orang yang beriman sedangkan lawan tuturnya adalah Allah Swt. Perintah tersebut tidak dimaksudkan sebagai perintah untuk makna yang sebenarnya, yaitu agar lawan tutur melakukan suatu. tindakan sebagaimana yang diharapkan oleh penuturnya, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a. mengingat tidak mungkin orang-orang yang beriman sebagai hamba Allah memerintahkan Allah Swt untuk melakukan sesuatu, pada hal Dia adalah Sang Pencipta. Demikian juga kalimat perintah yang ketiga, وَاغْفِرْ لَنَآ "dan ampunilah kami" adalah kalimat perintah tidak dimaksudkan sebagai makna yang sebenarnya, melainkan difungsikan sebagai permohonan atau do'a.

Perintah bertaubah, bersujud dan memohon ampun ini didahului dengan beberapa tuntunan bagaimana berumah tangga. Dalam beberapa ayat tersebut dikisahkan; ketika Nabi Muhhamad membicarakan sesuatu yang semestinya dirahasiakan oleh Hafsah, namun Hafsah menceritakan rahasia itu kepada Siti Aisyah. Semua peristiwa itu diberitahukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, lalu Nabi Muhamad memberitahukan sebagian dan menyembunyikan sebagian yang lainnya kepada Hafsah. Hafsah bertanya: "Siapa yang memberitaukan ini kepadamu?" Nabi menjawab; "Allah Yang Maha Mengetahui dan Maha Mengenal".

Pada ayat selanjutnya disebutkan, sekiranya Hafsah dan Aisyah bertaubah atas kesalahannya, sesungguhnya hati kamu berdua telah condong pada kebaikan. Namun jika tidak bertaubah dan berpisah dengan Rasul, maka Allah akan menggantikannya dengan istri yang lebih baik.

Dalam konteks itu, Allah memerintahkan kepada kaum Muslimin untuk selalu berdoa dengan tarkib sebagaimana berikut; رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَآ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ yang diterjemahkan dengan: "Ya Rabb kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu."

C. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Kalimat perintah adalah kalimat yang digunakan jika penutur menuntut lawan tutur untuk melakukan suatu tindakan, tuntutan tersebut datangnya dari pihak atas ke pihak bawah, dengan suatu keharusan. Kalimat perintah dalam Al-quran mempunyai 4 bentuk, yaitu kata kerja perintah, kata kerja mudhâri' yang didahului oleh lâm perintah, isim fi'il amr, dan bentuk mashdar yang difungsikan sebagai perintah.
2. Kalimat perintah selain digunakan untuk makna asli sebuah perintah, juga kadang difungsikan untuk makna lain, sesuai dengan konteks yang melatari lahirnya tuturan perintah tersebut, diantaranya difungsikan sebagai permohonan atau do'a. Kalimat perintah yang difungsikan sebagai do'a ini jika penutur ada pada pihak bawah sedangkan lawan tutur pada pihak yang atas.
3. Beberapa contoh kalimat perintah dalam Alquran yang difungsikan sebagai permohonan atau do'a antara lain:

فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ, ورَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ, رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ, ووَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ, ووَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي, ورَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ, ورَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي, وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي, وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي, ورَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا, وَاغْفِرْ لَنَآ.

Daftar pustaka

Al-Quran al-Karîm

Atiq, Abdul Aziz. *Ilmu al-Ma'âny*, al-Âfâqul-Arabiyah, Cahirah, 1424H/ 2004M

Fayyûd, Basyuni Abdul Fatah. *Ilmu al-Ma'âny: Dirâsah Balâghiyah wa Naqdiyah limsâilil-Ma'âny*, al-Mukhtâr, Qahirah, 1425H/ 2004M

al-Hasyimy, Sayyid Ahmad. *Jawâhir-Balâghah*, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, 1426H/ 2005M

Idris, Mardjoko. *Ilmu Ma'âni: Kajian Struktur dan Makna*, Karya Media, Yogyakarta, 2015

'Izzat, Ali, *al-Itijâh al-Hadîtsah fî 'Ilmil-asâlîb wa Tahlîlul-khithâb*, 1992, Syirkah Abul-Haul, Cairo, p. 11.

Jurnal el-Qudwah, Jurnal Penelitian Integasi Sains dan Islam, Vol. 1, No. 4, Edisi April 2010

al-Marâghi, Ahmad Musthafa. *Ulûm al-Balâghah : al-Bayân wa al-Ma'âny wa al-Badî'*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, Bairut, 2007

al-Muth'ini, Abdul Adzin Ibrahim, *at-Tafsîr al-Balâghy lil-Istifhâm*, Juz 2, Maktabah Wahbah, 1999/ 1420

Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir*: Kamus Arab-Indonesia, Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta.

Ash-Shabuni, Ali. *Shafwatut-Rafâsîr*, jilid 1, 2, dan 3 Dâr al-Fikri, Beirut

Zaid, Karimah Muhammad Abu. *Ilmu al-Ma'âni: Dirâsah wa tahlîl*, Maktabah Wahdah, Qahirah, 1408H/ 1988M

Zâyid, Abdurrazaq Abu Zaid. *Ilmu al-Ma'âni: baina an-Nadzariyyah wa at-Tathbîqiyyah*, Maktabah asy-Syabâb, Manshurah, tth

MEMAHAMI MAKNA KATA “*AD-DĪN*” (AGAMA)
Kajian Semantik Leksikal Historis Statistis

Oleh: Musthofa
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
musthofa.bsa@uin_suka.ac.id

A. Pendahuluan

Bahasa merupakan salah satu unsur kebudayaan yang diciptakan oleh manusia sebagai makhluk budaya, dan sekaligus pelaku dan pemilik budaya. Bahasa diciptakan oleh manusia, tapi akhirnya seringkali bahasa juga membuat manusia bingung sendiri di dalam menggunakan dan memaknai bahasanya. Hal ini karena ada banyak kosakata bahasa yang memiliki banyak makna yang disebut *polisemi* (*isytirāk*), dan ada banyak pula kosakata menunjuk pada satu makna yang sama yang disebut *sinonim* (*tarāduf*). Realitas semantis seperti ini seringkali membingungkan bagi pengguna bahasa di dalam memilih dan memaknai kata secara tepat. Sebagai contoh adalah kata “*ad-dīn* (الدِّيْن)” dalam bahasa Arab, yang bahasa Indonesianya adalah “agama”, dan bahasa Inggrisnya adalah “*religion*”, memiliki makna yang beragam seperti: “kepercayaan (الإعتقاد)”, “adat atau kebiasaan (العادة)”, “hukum (الحكم)” dan masih banyak makna lain.

Makna-makna di atas merupakan makna leksikal yang riil ada di dalam kamus, sehingga di dalam memaknai agama, seseorang tidak bisa memonopolinya dengan hanya satu makna saja. Ketika makna agama hanya dipahami hanya dari satu makna saja, maka seringkali hal ini bisa memunculkan masalah di masyarakat. Bahkan kadangkala, pemahaman dan pemaknaan seseorang yang hanya didasarkan atas satu makna saja, yang barangkali karena ketidaktahuannya akan berbagai makna lain yang ada, bisa menjadikan seseorang ekslusif di

dalam memahami makna agama. Dan ketika ada orang lain memaknai agama dengan makna lain yang tidak sama dengan pemaknaan dan pemahaman seseorang tersebut, maka seringkali hal ini dianggapnya sebagai sebuah kesalahan. Dalam kehidupan di masyarakat, agama seringkali dianggap sakral oleh kelompok tertentu, tidak boleh dipahami sebagai "adat, kebiasaan, atau budaya", apalagi disamakan dengan budaya. Agama merupakan ciptaan Tuhan, sementara adat, kebiasaan, atau budaya merupakan ciptaan manusia. Oleh karenanya, bagi orang-orang yang berpendangan eksklusif seperti ini, ajaran-ajaran yang ada di dalam agama tidak boleh dipahami dan dimaknai sebagai budaya, atau dari sudut pandang budaya. Perbedaan di dalam memahami dan memaknai agama inilah yang seringkali menciptakan pertentangan di masyarakat, dan bahkan dalam beberapa kasus bisa memunculkan kegaduhan dan permusuhan.

Didasarkan pada realitas di atas, tulisan ini ingin mencoba memahami "makna agama (الدِّيْن)", dengan cara menelusuri berbagai makna yang ada di dalam kamus berbahasa Arab, mulai sejak periode pertama hingga periode modern. Dari upaya ini, diharapkan bisa ditemukan apa sebenarya makna agama, ada berapa banyak makna agama di dalam kamus, dan apa saja makna agama yang ada di dalam kamus.

Pembahasan dan analisis di dalam tulisan ini akan menggunakan kerangka teori "Semantik Leksikal Historis Statistis". Di dalam kerangka teori ini ada dua konsep penting yaitu: 1). Semantik Leksikal Historis, dan 2). Semantik Leksikal Statistis. Kerangka berfikir ini akan digunakan untuk melihat perubahan dan perkembangan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam kamus dari waktu ke waktu, makna apa saja yang ada di dalam kamus, sedangkan kerangka berfikir kedua akan digunakan untuk melihat, memahami, dan mendeskripsikan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang ada di dalam kamus secara statistik.

Metode yang akan digunakan di dalam pengumpulan data adalah: 1). Mencari dan menemukan (*searching and finding*), yaitu mencari dan menemukan data dalam kamus. 2). Membuat daftar dan klasifikasi (*listing and classifying*), yaitu membuat daftar kata dan makna yang ditemukan dalam kamus, mengurutkannya, lalu membuat

klasifikasinya. 3). Membuat komparasi dan analisis (*comparing and analysing*), yaitu membandingkan antara kata dan maknanya yang ada di dalam sebuah kamus dengan kamus yang lain, kemudian menganalisisnya sesuai teori yang ditetapkan.

B. Pembahasan

1. Semantik Leksikal Historis Statistis

Istilah "Semantik Leksikal Historis Statistis" ini sengaja dipilih oleh penulis untuk menggambarkan kerangka berfikir guna menganalisis objek material berupa "item leksikal" atau "leksikon" dan "maknanya" yang ada di berbagai kamus bahasa Arab. Istilah ini terdiri dari "semantik leksikal historis" dan "semantik leksikal statistis". Kerangka konsep yang pertama akan digunakan untuk melihat dan mendeskripsikan perubahan dan perkembangan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن), sedangkan kerangka konsep kedua akan digunakan untuk menggambarkan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) dalam berbagai distribusi dan frekuensi keberadaannya di dalam kamus.

Asumsi dasar dalam kanjian historis adalah perkembangan dan perubahan (*development and change*). Kajian historis ada di berbagai bidang kajian ilmu pengetahuan, termasuk dalam bidang kajian linguistik. Dalam kajian linguistik, ada bidang kajian yang membahas dan mengkaji bahasa dari sisi perubahannya, yang disebut "*linguistik historis*". Kajian ini membahas mengenai perubahan bahasa dan komponen-komponen bahasa dari sisi perubahan dan perkembangannya (Campbell, 1999, 1). Kajian ini mencakup apa yang dapat berubah dan apa yang tidak dapat diubah dalam suatu bahasa, dan apa cara yang diizinkan versus cara yang tidak mungkin di mana bahasa dapat berubah (Campbell, 1999, 7).

Bahasa tidaklah statis. Ia berubah dari satu tempat ke tempat lain dan dari generasi ke generasi. Perubahan bahasa bisa bersifat sinkronis dan diakronis. Perubahan sinkronis adalah perubahan bahasa kontemporer. Perubahan diakronis adalah perubahan historis, yaitu perubahan bahasa dari waktu ke waktu (Nuessel, 2006, 5.402). Perubahan bahasa (*language change*) bisa berkaitan dengan aspek fonologi, morfologi, sintkasis, semantik, dan perubahan akibat kontak

bahasa (Bisang, Hock, Winter, 2009, 8-14). Dalam hal kajian semantik leksikal, ada bidang kajian yang disebut "semantik leksikal diakronis", yaitu kajian deskriptif tentang perkembangan historis kata dan makna. Minat kajian dalam bidang ini telah ada sejak abad kesembilan belas yang mengkaji tentang sejarah semantik kata-kata, sehingga mampu menghasilkan sejumlah karya deskriptif yang tak tertandingi sampai sekarang (Geeraerts, 2010, 8). Kajian semantik leksikal diakronis atau historis adalah bagian penting dari kajian leksikal semantik. Hal ini karena, makna bahasa bisa berubah dari waktu ke waktu.

Adapun, semantik leksikal adalah studi tentang apa arti kata dan bagaimana mereka menyusun makna (Pustejovsky, 2006, 5.612). Evens dan Smith berpendapat bahwa semantik leksikal adalah studi tentang hubungan dan kaitan makna kata satu dengan yang lain (Litkowski, 2006, 1.741). Sedangkan Alan D. Cruse mendefinisikan Semantik leksikal sebagai studi tentang bagaimana dan apa yang ditunjukkan oleh kata-kata dalam suatu bahasa (Cruse, 2000, 1). Berkaitan dengan ini, ada bidang kajian semantik leksikal yang berkaitan dengan perubahan makna yang disebut dengan "perubahan semantik" (*semantic change*). Perubahan semantik adalah perubahan makna. Jenis utama dari perubahan semantik dapat diklasifikasikan menjadi beberpa bentuk, di antaranya adalah degenerasi (pejorasi), elevasi (perbaikan), hiperbola, litotes, metafora, metonimi, sinekdoke, penyempitan dan perluasan makna (Campbell and Mixco, 2007, 7).

Di sisi lain, statistik adalah seperangkat teknik dan alat untuk mendeskripsikan dan menganalisis data. Istilah ini sering digunakan untuk merujuk pada sampel atau seluruh populasi. Populasi adalah kelompok yang mewakili semua objek yang diteliti (Levshina, 2015, 7). Di samping itu, istilah "statistik" dapat dipahami sebagai seni belajar dari data (Selvamuthu and Das, 2018, 63). Statistik adalah cabang ilmu yang berhubungan dengan: 1) Mengumpulkan, 2) Mengorganisasikan, 3) Meringkas, 4) Menganalisis data, dan 5) Membuat kesimpulan, atau keputusan dan prediksi, tentang populasi berdasarkan data dalam sampel (Shayib, 2018, 10). Tujuan utamanya adalah menerjemahkan data ke dalam pengetahuan dan pemahaman tentang dunia di sekitar kita. Kajian statistik adalah proses investigasi yang melibatkan empat

komponen: (1) merumuskan pertanyaan statistik, (2) mengumpulkan data, (3) menganalisis data, dan (4) menginterpretasikan hasil (Agresti, Franklin, and Klingenberg, 2018, 30). Salah satu tugas yang harus dilakukan dalam kajian statistik, setelah mengumpulkan data dari situasi yang diamati, fenomena, atau variabel yang ditemukan, adalah menganalisis data tersebut untuk mengekstrak beberapa informasi yang berguna sesuai dengan tujuan penelitian (Selvamuthu and Das, 2018, 63). Tujuan utama statistik deskriptif adalah untuk mereduksi data menjadi ringkasan sederhana tanpa mengubah atau kehilangan banyak informasi yang diakandungnya. Grafik dan angka, seperti persentase dan rata-rata, lebih mudah dipahami daripada melihat dan memahami seluruh kumpulan data (Agresti, Franklin, and Klingenberg, 2018, 35-36).

Dalam kajian statistik, ada dua model statistik yang bisa digunakan untuk membuat gambaran atau mendapatkan informasi maksimal dari data, yaitu: 1. Statistik Deskriptif, dan 2. Statistik Inferensial. Statistik deskriptif adalah model analisis statistik yang digunakan untuk mengorganisir, mendeskripsikan, atau meringkas data. Sedangkan Statistik Inferensial adalah model analisis statistik yang menggunakan probabilitas untuk menentukan seberapa yakin kita bahwa kesimpulan kita benar (Ross, 2010, 14). Untuk mendeskripkan data statistik dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu: a) Secara grafis atau b) Secara numerik. Deskripsi grafis dari data bisa dilakukan pada dua jenis data: data kualitatif dan kuantitatif. Grafik untuk menggambarkan data bisa berupa: 1) Grafik Batang, 2) Diagram Lingkaran, atau 3) Diagram Pareto (Ross, 2010, 14). Kedua kerangka pemikiran di atas akan digunakan untuk menganalisis, memahami, dan mendeskripsikan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang ada pada berbagai macam kamus bahasa Arab.

2. Berbagai Macam Makna kata "ad-dīn (الدِّيْن)

a. Perubahan Semantik Historis Statistis Makna Kata "ad-dīn (الدِّيْن)

Tidak dapat dipungkiri bahwa leksikon mewakili fakta tentang ekspresi linguistik tertentu, yaitu, item leksikal (Murphy, 2003, 21). Adanya kosa kata bahasa yang terbukukan dalam kamus menunjukkan

bahwa bahasa itu ada, dibuat oleh manusia sebagai pemilik bahasa, digunakan, dan ditujukan untuk menandai atau menunjuk sesuatu tertentu. Bahasa kamus adalah fakta dan bukti atas budaya dan pemikiran manusia di setiap bangsa, di setiap masa. Bahasa yang ada di dalam kamus merupakan bukti bagi keberadaan sesuatu, pada waktu tertentu, berkaitan dengan sesuatu tertentu, yang bisa berbeda penggunaan dan maknanya di ruang waktu yang berbeda. Oleh karenanya, hal ini semakin meneguhkan bahwa bahasa merupakan cerminan dari pemikiran seseorang atau masyarakat sebagai pemilik bahasa, di setiap tempat dan waktu.

Di dalam berbagai kamus bahasa Arab, kata *ad-dīn* (الدِّيْن) merupakan salah satu item leksikal atau entri kamus. Entri kata ad-dīn (الدِّيْن) masuk dalam kategori entri huruf "ي", "د", dan "ن". Kata "الدِّيْن" berasal dari "دَيْن" jamaknya "دُيُون", yang merupakan masdar dari kata " دانَ–يَدِيْنُ–دَيْنًا", yang berarti "hutang atau pinjaman berjangka" (قَرْضٌ ذو أَجَل) ('Umar, 2008, 795), dan "segala sesuatu yang tidak hadir adalah hutang" (وكلُّ شيء غير حاضر دَينٌ) (al-Farāhidiy, 2003, 2, 61), dan "sesuatu yang berjangka, dan hutang, atau pinjaman" (.ما لَه أجَلٌ وقَرْضٌ) (Abādi, 1988, 1198). Di dalam kamus *Kitāb al-'Ain*, kata الدَّيْن ini tidak ada derivasinya, seperti halnya yang ada di kamus-kamus lain, tetapi langsung memaki entri "دِيْن". Namun, contoh-contoh yang disajikan menunjukkan bahwa kata ini berasal dari "دانَ–يَدِيْنُ–دَيْنًا" (al-Farāhidiy, 2003, 2, 61) yang menunjuk pada makna "hutang atau pinjaman". Hal ini sesuai dengan ungkapan "دِنْتُ الرجل : أَقْرَضْتُه فهو مَدِينٌ و مَدْيون", yang berati "Saya berutang pada orang itu: saya mencari pinjaman kepadanya, maka jadilah aku sebagai orang yang berutang". Demikian juga ungkapan "دنْت وأَنا أَدِينُ إِذا أَخذت دَيناً" (Saya berutang, dan jadilah saya berutang ketika saya mengambil utang) (Manżūr, tt., 1467). Kemudian, berdasarkan pada data di kamus, makna kata "*ad-daīn* atau الدَّيْن" ini dikaitkan dengan ungkapan "دَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالأَداءِ مِنْ دَيْن الْعَبْدِ" (Hutang kepada Tuhan lebih layak dibayar daripada hutang kepada seorang hamba) ('Umar, 2008, 795). Berdasarkan pada leksikon dan ungkapan di atas, maka kata "*ad-daīn* atau الدَّيْن" memiliki arti "hutang, pinjaman, atau kredit". Lalu, apa hubungan antara "hutang" (*ad-daīn* atau الدَّيْن) dengan "agama" (*ad-dīn* atau الدِّيْن)?

Jika kita berbicara tentang "hutang atau pinjaman", maka secara logika kita akan diajak untuk berfikir bahwa "kalau ada hutang, maka ada subjek yang berhutang, dan ada objek yang dihutang". Dan dalam implementasimya, hal ini melibatkan dua belah pihak, yakni "ada pihak yang berhutang dan ada pihak yang menghutangi". Pihak yang berhutang berada pada posisi butuh terhadap hutang, dan ia berada di posisi bawah, sedangkan yang menghutangi berada pada posisi tidak butuh, dan dia berada di posisi di atas. Dalam proses berhutang ini, tentu melibatkan adanya "kesepakatan, ikatan, atau akad" yang saling dipahami dan diterima oleh kedua belah pihak. Kemudian, "kesepakatan, ikatan, atau akad" ini dituangkan di dalam sebuah "aturan main" yang mengatur pelaksanaan utang piutang berkaitan dengan hak dan kewajiban di antara kedua belah pihak. Dengan demikian, dalam "utang-piutang", secara implisit, di dalamnya terkandung sesuatu yang disebut "ikatan, atau akad (العقد)". Ikatan di antara kedua belah pihak ini biasanya dibatasi dengan waktu tertentu, yang dalam bahasa leksikon di atas disebut "jangka waktu" atau "أَجَل".

Jika pengertian (*ad-daīn* atau الدَّيْن) yang berarti "hutang" dikaitkan dengan dengan (*ad-dīn* atau الدِّيْن) yang berarti "agama", maka dapat dipahami bahwa ketika sesorang itu beragama, maka seakan ia melakukan ikatan, akad, kontrak, atau kesepakatan dengan Tuhan yang diabdinya. Dalam implementasinya, ia harus melakukan semua aturan main yang ada di dalam kesepakatan yang ada di antara hamba dan Tuhannya. Oleh karenanya, jika aturan-aturan yang ada di dalam kesepakatan itu tidak dijalankan, maka ia dianggap memiliki hutang atau *ad-daīn* (الدَّيْن) karena dia tidak memenuhi kewajibannya. Sebaliknya, jika dia menjalankan kesepakatan yang ada di dalam agama tersebut, maka dia menjadi lunas dan tidak lagi memiliki hutang. Adanya hutang mengandaikan adanya kesepakatan antara dua belah pihak, yang disebut "akad" (العقد), yang dalam bahasa agama disebut "*aqīdah*" (العقيدة). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa antara (*ad-daīn* atau الدَّيْن) yang berarti "hutang" dan (*ad-dīn* atau الدِّيْن) yang berarti "agama" memiliki kesamaan dan keselarasan makna, yaitu: sama-sama melibatkan dua belah pihak, ada akad, dan ada aturan yang mengatur kedua belah pihak. Makna ini juga selaras

dengan istilah bahasa Inggris "*religion*", yang berasal dari bahasa Latin "*religo*" yang berarti "membuat ikatan" (Marchant, 1953, 478).

Kemudian, jika kita melihat kata *ad-dīn* (الدِّيْن) ini di dalam berbagai kamus berbahasa Arab, maka didapati bahwa kata ini memiliki banyak makna. Makna kata ini, di dalam berbagai kamus bahasa Arab, ternyata juga berbeda-beda dari waktu ke waktu. Hal ini menunjukkan bahwa makna sebuah kata bisa berubah dan berkembang menjadi beberbagai macam makna yang berbeda. Hal ini tergantung dari kebutuhan dan konteks yang melatarbelakangi pemaknaan tersebut.

Secara faktual, makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam berbagai kamus bahasa Arab, mulai dari kamus di masa klasik hingga modern, ada sejumlah 175 (seratus tujuh puluh lima) makna. Makna-makna ini didapat dari hasil identifikasi terhadap 14 (empat belas) kamus bahasa Arab yang dijadikan sebagai referensi utamanya. Kamus-kamus yang diteliti ini mewakili kamus-kamus bahasa Arab, mulai dari masa klasik hingga modern, dan hal ini mengacu kepada klasifikasi historis kamus-kamus berbahasa Arab (Naṣr, 1988, 1, 173-303, 2, 316-547). Nama-nama kamus tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel 1. Nama-nama kamus yang dijadikan sebagai objek penelitian

No.	Nama Kamus	Halaman	Periode
1	Kitāb al-'Ain, karangan Kholīl bin Aḥmad al-Farāhidiy (100-175 H)	Juz 2, hal. 61-61	1
2	Tahżīb al-Lugah, karangan Abū Manṣūr Muḥ ammad bin Aḥmad al-Azhariy (282-370 H)	Juz 14, hal. 181-185	1
3	Al-Muḥīth fī al-Lugah, karangan Aṣ-ṣōḥib Ismā'īl bin 'Abbād (326-385 H)	Juz 9, hal. 359-361	1
4	Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-'A'żam, karangan Abū Ḥasan 'Ali bin Ismā'īl bin Sayyidah al-Mursiy al-Andalusiy (398-458 H)	Juz 9, hal. 399-400	1
5	Jamharatu al-Lugah, karangan Abū Bakr Muḥ ammad bin ḥasan bi Duraid (223-321 H)	Juz 2, hal. 688	2
6	Mu'jamu Maqāyīs al-Lugah, karangan Abū Ḥ usain Aḥmad bin Fāris bin Zakaria (….?-395 H)	Juz 1, hal. 319-320	2
7	Aṣ-Ṣiḥāḥ, Tāj al-Lugah wa Ṣiṭāh al-Lugah al-'Arabiyyah, karangan Abū Naṣr Ismā'īl bin Ḥ amād al-Jauhariy (332-398 H)	hal. 397	3

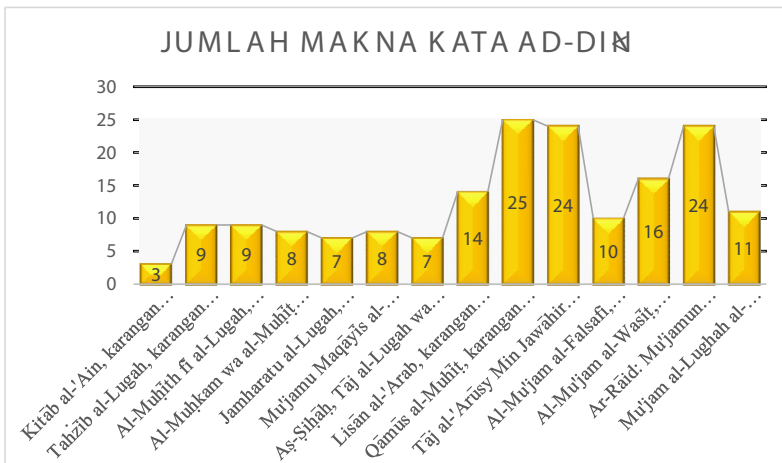
No.	Nama Kamus	Halaman	Periode
8	Lisān al-'Arab, karangan Ibnu Manżūr (630-711 H/1232-1311 M)	Jilid 2, Juz 17, hal. 1468-1470	3
9	Qāmūs al-Muhīṭ, karangan Majd ad-Dīn Muḥ ammad ibn Ya'qūb Fairūz Abādi (729-817 H)	Hal. 1.198	3
10	Tāj al-'Arūsy Min Jawāhir al-Qāmūs, karangan Muḥammad Murtaḍo al-ḥusaini al-Zabīdi (729-817 H)	Juz 35, hal. 49-60	3
11	Al-Mu'jam al-Falsafi, karangan Jamīl Ṣolība (1902-1976 M)	Juz 1, 572	4/ Modern
12	Al-Mu'jam al-Wasīṭ, karangan Syauqi Dlaīf (1910-2005 M)	hal. 307	4/ Modern
13	Ar-Rāid: Mu'jamun Lughawiyyun 'Ashriyyun, karangan Jubrān Mas'ūd (1930-….? M)	hal. 369	4/ Modern
14	Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah, karangan Aḥmad Mukhtār 'Umar (1933-2003 M)	Juz 1, hal. 796	4/ Modern

Dari sejumlah 175 makna yang ada di kamus-kamus di atas, ada makna yang sama di sejumlah kamus, tetapi ada juga yang berbeda antara yang ada di satu kamus dengan kamus yang lain. Jumlah makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di berbagai kamus di atas juga bervariasi antara satu dengan yang lainnya. Variasi makna ini menunjukkan adanya perubahan dan perkembangan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) dari waktu ke waktu. Gambaran mengenai distribusi kuantitatif makna kata *ad- dīn* (الدِّيْن) di berbagai kamus tersebut sebagai berikut:

Tabel 2. Jumlah makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di berbagai kamus

No.	Nama Kamus	Jumlah Makna
1	Kitāb al-'Ain, karangan Kholīl bin Aḥmad al-Farāhidiy	3
2	Tahżīb al-Lugah, karangan Abū Manṣūr Muḥammad bin Aḥmad al-Azhariy	9
3	Al-Muḥīth fī al-Lugah, karangan Ash-Ṣōḥib Ismā'īl bin 'Abbāb	9
4	Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-'A'żam, karangan Abū ḥasan 'Ali bin Ismā'īl bin Sayyidah al-Mursiy	8
5	Jamharatu al-Lugah, karangan Abū Bakr Muhammad bin ḥ asan bi Duraid	7

No.	Nama Kamus	Jumlah Makna
6	Mu'jamu Maqāyīs al-Lugah, karangan Abū ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakaria	8
7	Aṣ-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugah wa Siḥāh al-Lugah al-'Arabiyyah, karangan Abū Naṣr Ismā'īl bin Ḥamād al-Jauhariy	7
8	Lisān al-'Arab, karangan Ibnu Manżūr	14
9	Qāmūs al-Muhīṭ, karangan Majd ad-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb Fairūz Abādi	25
10	Tāj al-'Arūsy Min Jawāhir al-Qāmūs, karangan Muḥ ammad Murtaḍo al-ḥusaini al-Zabīdi	24
11	Al-Mu'jam al-Falsafi, karangan Jamīl Ṣolība	10
12	Al-Mu'jam al-Wasīṭ, karangan Syauqi Dlaīf	16
13	Ar-Rāid: Mu'jamun Lughawiyyun 'Ashriyyun, karangan Jubrān Masḥūd	24
14	Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah, karangan Aḥmad Mukhtār 'Umar	11
Jumlah		**175**

Secara kuantitatif, tampak jelas di tabel di atas bahwa ada perubahan dan perkembangan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam berbagai kamus bahasa Arab, mulai dari masa klasik hingga masa modern. Dari yang asalnya hanya 3 makna, kemudian berkembang menjadi 9 makna, dan kemudian puncaknya menjadi 25 makna. Dalam bentuk grafik, perubahan dan perkembangan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) dapat digambarkan sebagai berikut:

Kemudian, setelah dilakukan komparasi antara makna-makna yang ada di sejumlah kamus tersebut, dengan cara membandingkan antara makna yang sama dan makna yang tidak sama, maka didapatkan sejumlah 42 (empat puluh dua) makna untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن). Sejumlah 42 (empat puluh dua) makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) ini merupakan hasil pensortiran dari semua kata yang ada di 14 kamus bahasa Arab yang diteliti. Gambaran mengenai sejumlah 42 makna yang ada di dalam berbagai kamus tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel. 3 Berbagai Macam Makna Kata *ad-dīn* (الدِّيْن)

No	Makna Kata *ad-dīn* (الدِّيْن)	Arti
1	الجَزاءُ	Ganjaran, pahala, balasan, penghargaan
2	الطَّاعَةُ	ketaatan
3	العادةُ	adat, kebiasaan
4	الحِسابُ	Perhitungan
5	الذُّلُّ	Kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan
6	الداءُ	penyakit
7	العز	kemuliaan
8	الشر	Kejahatan, jahat
9	المَعْصِيَةُ	Maksiat, ketidaktaatan, pembangkangan
10	القَهْرُ	penundukkan ,penaklukkan, penguasaan, pemaksaan
11	الحُكْمُ	hukum
12	الإِكْرَاهُ	paksaan
13	الحالُ	hal, keadaan, kondisi, situasi, stats
14	القضاءُ	ketatapan
15	الإِسْلامُ	Islam, kepasrahan, kedamaian

No	Makna Kata *ad-dīn* (الدِّيْن)	Arti
16	المِلَّةُ	agama, kepercayaan, sekte
17	الدَّأْب	ketekunan
18	المُلْكُ	raja
19	الإنقياد	penurut
20	المُكافأةَ	balasan, atau penghargaan, ganjaran, imbalan
21	الشأْنُ	urusan, kondisi khusus yang berkaitan dengan seseorang
22	السُّلطانُ	kekuasaan
23	الوَرَعُ	wara', alim, takwa, saleh
24	العِبادةُ	Ibadah, pengabdian, penghambaan
25	اللِّيِّنُ	kelembutan
26	الغَلَبَةُ	Kemenangan, kejayaan, keunggulan, supremasi, penguasaan
27	الاسْتِعْلاءُ	Superioritas, keunggulan
28	السِّيرَةُ	perilaku, biografi, riwayat hidup, sejarah hidup
29	التَّدْبيرُ	pengaturan, perencanaan, perancangan, pemikiran, pengukuran
30	التَّوْحيدُ	Tauhid, Ke-Esa-an, Meng-Esa-kan
31	اسمٌ لجميع ما يُعبد به الله	nama untuk semua hal yang dengannya Tuhan disembah atau diabdi
32	السياسة	Politik
33	الرأي	Pendapat
34	المذهب	Iman, kepercayaan, doktrin, ideologi

No	Makna Kata *ad-dīn* (الدِّيْن)	Arti
35	الاعتقادُ بالجَنَان والإقرارُ باللسان وعملُ الجوارح بالأَركان	Iman dengan hati, pengakuan dengan lisan, dan mengamalkan dengan segenap anggota badan
36	عبادة الله وتقديسه	Beribadah atau menyembah, dan mensucikan Tuhan
37	عبادة القوى الطبيعية الخارقة وتقديسها	Beribadah, menyembah, dan menghormati kekuatan supernatural
38	التقوى	Takwa
39	الخطيئة	Kesalahan
40	الشريعة	Syari'at, hukum islam
41	النَّصِيحَةُ	Nasihat
42	القانون	Hukum, undang-undang, peraturan

Makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang berada di kolom kedua di atas sengaja diberi warna untuk membedakan perubahan maknanya. Secara berurutan, warna yang sama pada makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di kolom di atas berasal dari satu kamus yang sama, mulai dari kamus periode klasik hingga periode modern. Kata yang sama yang ditemukan dan berada di berbagai kamus sudah disortir, disisihkan, dan tidak dimasukkan ke kolom di atas sehingga di kolom tersebut tidak ada makna kata yang sama untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن). Hal ini perlu dilakukan karena adakalanya sebuah makkna untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن) terdapat di sebuah kamus, tetapi tidak ada di kamus lain. Tetapi adakalanya juga makna-makna di atas ada di berbagai kamus. Dengan demikian, dengan memperhatikan makna-makna yang ada di kolom di atas, tampak jelas seperti apa perubahan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن). Lalu, seperti apa keberadaan dari 42 makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di atas di berbagai kamus yang diteliti? Secara historis, frekuensi keberadaan dan distribusi makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di berbagai kamus bahasa Arab yang diteliti dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Nama Kamus		كتاب العين (100 ه)	كتاب تهذيب اللغة للأزهرى	المحيط في اللغة (385-326 ه)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لابن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
1	الجَزاءُ	Ganjaran, pahala, balasan, penghargaan	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	X	√	√	√
2	الطَّاعَةُ	ketaatan	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	X	√	X	√
3	العادَةُ	adat, kebiasaan	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
4	الحِسابُ	Perhitungan	√	X	√	X	√	X	√	√	√	X	√	√	√	√
5	الذُّلُّ	Kerendahan, kesederhaan, kehinaan, ketundukan	√	√	√	X	√	√	√	√	√	X	X	√	X	√
6	الداءُ	penyakit	√	X	√	X	X	X	√	√	√	X	X	X	X	√
7	العز	kemuliaan	√	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√
8	الشر	Kejahatan, jahat	√	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√
9	المَعْصِيَةُ	Maksiat, ketidaktaatan, pembangkangan	√	X	X	X	X	X	√	√	√	X	X	√	X	√

No	Nama Kamus		كتاب العين (100 ه)	كتاب تهذيب اللغة للأزهرى	المحيط في اللغة (385-326 ه)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لابن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
10	القَهْرُ	penundukkan, penaklukkan, penguasaan, pemaksaan	X	√	X	X	X	√	√	√	√	X	X	√	X	X
11	الحُكْمُ	hukum	X	√	X	X	√	X	X	√	√	√	√	√	X	X
12	الإِكْراهُ	paksaan	X	√	X	X	X	X	X	√	√	X	X	√	X	X
13	الحالُ	hal, keadaan, kondisi, situasi, stats	X	√	√	X	√	X	√	√	√	√	√	√	X	X
14	القضاءُ	ketatapan	X	√	X	X	X	X	X	√	√	X	√	√	X	X
15	الإِسْلامُ	Islam, kepasrahan, kedamaian	X	X	√	√	X	X	√	√	√	X	√	X	X	X
16	المِلَّةُ	agama, kepercayaan, sekte	X	X	X	√	X	X	X	√	√	√	√	X	√	X
17	الدَّأْبُ	ketekunan	X	X	X	√	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
18	المُلْكُ	raja	X	X	X	√	X	X	X	√	√	X	√	√	X	X

No	Nama Kamus		كتاب العين (100 ه)	كتاب تهذيب اللغة للأزهري	المحيط في اللغة (385-326 ه)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لابن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
19	الإنقياد	penurut	X	X	X	X	√	X	X	X	X	X	X	X	X	X
20	المُكافأة	balasan, atau penghargaan, ganjaran, imbalan	X	X	X	X	X	√	√	X	√	X	X	√	X	X
21	الشأنُ	urusan, kondisi khusus yang berkaitan dengan seseorang	X	X	X	X	X	√	√	X	√	X	√	√	√	X
22	السُّلطانُ	kekuasaan	X	X	X	X	X	X	√	√	√	X	√	√	√	X
23	الوَرَعُ	wara', alim, takwa, saleh	X	X	X	X	X	X	√	√	√	X	√	√	√	X
24	العِبادةُ	Ibadah, pengabdian, penghambaan	X	X	X	X	X	X	X	√	√	X	√	X	X	X
25	اللِّيْنُ	kelembutan	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X	X	X	X	X
26	الغَلَبَةُ	Kemenangan, kejayaan,	X	X	X	X	X	X	X	√	√	X	X	√	X	X

No	Nama Kamus		كتاب العين (100 ه)	كتاب تهذيب اللغة للأزهري	المحيط في اللغة (385-326 ه)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لابن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
		keunggulan, supremasi, penguasaan														
27	الاسْتِعْلاءُ	Superioritas, keunggulan	X	X	X	X	X	X	X	√	√	X	X	X	X	X
28	السِّيرَةُ	perilaku, biografi, riwayat hidup, sejarah hidup	X	X	X	X	X	X	X	√	X	√	√	√	X	X
29	التَّدْبِيرُ	pengaturan, perencanaan, perancangan, pemikiran, pengukuran	X	X	X	X	X	X	X	√	√	X	√	√	X	X
30	التَّوْحِيدُ	Tauhid, Ke-Esa-an, Meng-Esa-kan	X	X	X	X	X	X	X	√	√	X	X	X	X	X
31	اسمٌ لجميع ما يُعبد به الله	nama untuk semua hal yang dengannya	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X	√	X	√	X

No	Nama Kamus		كتاب العين (100 هـ)	كتاب تهذيب اللغة للأزهري	المحيط في اللغة (385-326 هـ)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لإبن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
		Tuhan disembah atau diabdi														
32	السياسة	Politik	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X	X	X
33	الرأي	Pendapat	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X	X	X
34	المذهب	Iman, kepercayaan, doktrin, ideologi	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	√	X	X
35	الاعتقادُ بالجَنَان والإقرارُ باللسان وعملُ الجوارح بالأركان	Iman dengan hati, pengakuan dengan lisan, dan mengamalkan dengan segenap anggota badan	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X	X
36	عبادة الله وتقديسه	Beribadah atau menyembah, dan mensucikan Tuhan	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X

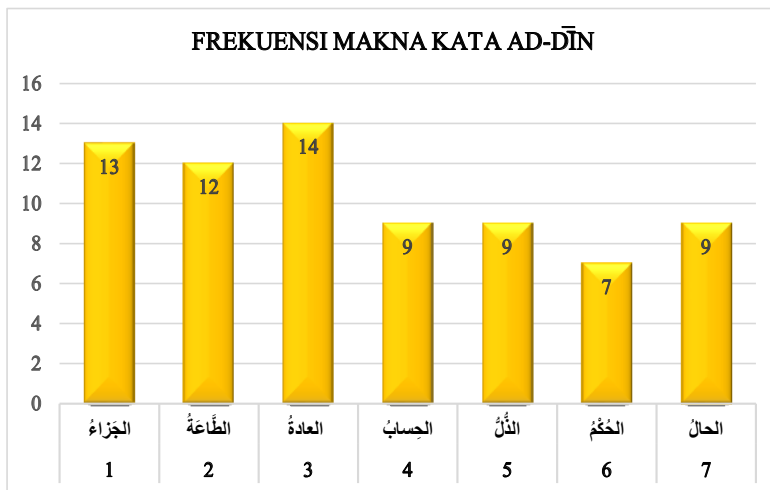
No	Nama Kamus		كتاب العين (100 هـ)	كتاب تهذيب اللغة للأزهري	المحيط في اللغة (385-326 هـ)	المحكم والمحيط الأعظم في اللغة	جمهرة اللغة	معجم مقاييس اللغة لإبن فارس	الصحاح	لسان العرب	القاموس المحيط	تاج العروس	المعجم الفلسفي	المعجم الوسيط	الرائد: معجم لغوى عصرى	معجم اللغة العربية المعاصرة
	Urut Kamus		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
	Periode		1	1	1	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	4
	Makna	Arti/Jumlah Makna	3	9	9	8	7	8	7	14	25	24	10	16	24	11
37	عبادة القوى الطبيعية الخارقة وتقديسها	Beribadah, menyembah, dan menghormati kekuatan supernatural	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X
38	التقوى	Takwa	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X
39	الخطيئة	Kesalahan	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X	X
40	الشريعة	Syari'at, hukum islam	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X
41	النَّصِيحَةُ	Nasihat	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X
42	القانون	Hukum, undang-undang, peraturan	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	√	X

Tanda "√" pada tabel 14 di atas menunjukkan bahwa makna yang ada di kolom tabel paling kiri ada atau ditemukan di dalam kamus terkait, sedangkan tanda "X" menunjukkan bahwa makna yang ada di kolom tabel paling kiri tidak ada atau tidak ditemukan di dalam kamus terkait.

Jika melihat tabel di atas, maka tampak jelas keberadaan atau distribusi makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di setiap kamus dari 14 kamus yang diteliti. Dan setelah makna-makna yang ada di tabel tersebut dihitung, maka frekuensi paling banyak mengenai keberadaan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam kamus bahasa Arab dapat dilihat sebagai berikut:

Tabel. 5 Frekuensi Keberadaan Makna Kata *ad-dīn* (الدِّيْن)

No	Makna *ad-dīn* (الدِّيْن)	Frek.	Prosentase
1	الجَزاءُ	13	92,86%
2	الطَّاعَةُ	12	85,71%
3	العادةُ	14	100,00%
4	الحِساب	9	64,29%
5	الذُّلُّ	9	64,29%
6	الحُكْمُ	7	50,00%
7	الحالُ	9	64,29%

Jika melihat frekuensi keberadaan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) pada tabel di atas, maka frekuensi terbanyak ada pada makna "العادةُ" (adat atau kebiasaan) dengan frekuensi keberadaannya sebanyak 14 kali. Hal ini menunjukkan bahwa makna ini ada di setiap kamus. Kemudian disusul makna "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan) dengan frekuensi keberadaannya sebanyak 13 kali. Hal ini menunjukkan ada satu kamus yang tidak memuat makna ini. Kemudian makna "الطَّاعَةُ" (ketaatan) frekuensi keberadaannya di dalam kamus sebanyak 12 kali. Hal ini menunjukkan bahwa ada 2 kamus yang tidak memuat makna ini. Kemudian, secara berturut-turut diikuti dengan makna "الحِسابُ" (perhitungan), "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan), "الحالُ" (hal, keadaan, kondisi, situasi, status), dan "الحُكْمُ" (hukum) yang frekuensi keberadaan di dalam kamus sebanyak 9 dan 7 kali. Dalam bentuk grafik, frekuensi keberadaan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam kamus dapat digambarkan sebagai berikut:

Jika melihat frekuensi keberadaan makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) pada tabel dan grafik di atas, maka ada sesuatu hal yang sangat menarik, yaitu bahwa pertama, ternyata kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang dimaknai sebagai "العادةُ" (adat atau kebiasaan), frekuensi keberadaannya di dalam kamus menempati posisi tertinggi, yakni 14 kali. Makna ini ada di semua kamus yang diteliti. Berdasarkan pada fakta ini, maka bisa dikatakan bahwa makna utama dan pertama kata *ad-dīn* (الدِّيْن) adalah "العادةُ" (adat atau kebiasaan). Kedua, makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang frekuensi keberadaannya di dalam kamus menempati posisi tertinggi kedua adalah "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), yakni 13 kali. Dengan demikian, berdasarkan fakta ini, bisa dikatakan bahwa makna utama kedua kata *ad-dīn* (الدِّيْن) adalah "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan). Ketiga, makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang frekuensi keberadaannya di dalam kamus menempati posisi tertinggi ketiga adalah makna "الطَّاعَةُ" (ketaatan), yakni 12 kali. Dan berdasarkan pada fakta ini, bisa dikatakan bahwa makna utama ketiga kata *ad-dīn* (الدِّيْن) adalah "الطَّاعَةُ" (ketaatan).

Ketiga makna di atas merupakan makna utama bagi kata *ad-dīn* (الدِّيْن), kemudian disusul dengan 4 makna lain yaitu: makna "الحِسابُ" (perhitungan), "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan), "الحالُ" (hal, keadaan, kondisi, situasi, status), dan "الحُكْمُ" (hukum). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ketujuh makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di atas bisa dikatakan sebagai makna

penting dan utamanya. Makna-makna ini, sesuai posisinya, saling mendukung satu dengan yang lainnya di dalam membangun makna kata *ad- dīn* (الدِّيْن).

Di sisi lain, ada satu hal juga yang cukup menarik dari hasil penelusuran ini, bahwa di berbagai kamus berbahasa Arab yang diteliti tidak ditemukan makna "*al-I'tiqād* (الإعتقاد)" atau "*al-'Aqīdah* (العقيدة)" atau "*al-Īmān*" (الإيمان) untuk kata *ad-daīn* (الدَّيْن). Padahal, makna ini sangat akrab dan umum ada di masyarakat. Hal ini karena, agama sangat berkaitan dengan "aqidah dan kepercayaan". Persoalan ini sangat menarik untuk di analisis lebih lanjut dalam sebuah tulisan tersendiri sehingga dapat ditemukan korelasi semantis antara *ad- dīn* (الدِّيْن). Meski demikian, ada satu makna definitif untuk kata kata *ad- dīn* (الدِّيْن) yang di dalamnya menggunakan istilah "a*l-I'tiqād* (الاعتقاد)". Makna ini hanya satu-satunya, dan hanya berada di kamus *Al-Mu'jam al-Wasīt.* Lalu, bagaimana perubahan semantik kata *ad- dīn* (الدِّيْن) ini jika dilihat dari teori semantik historis yang membahas mengenai perubahan makna? Hal ini akan diuraikan pada bagian berikut.

b. Perubahan Semantik Historis Kulitatif Makna Kata "ad-dīn (الدِّيْن)

Sebagaimana dikatakan oleh Campbell, jenis utama dari perubahan semantik dalam kajian semantik historis dapat diklasifikasikan menjadi beberpa bentuk, di antaranya adalah degenerasi (pejorasi), elevasi (perbaikan), hiperbola, litotes, metafora, metonimi, sinekdoke, penyempitan dan perluasan makna (Campbell and Mixco, 2007, 181). Berkaitan dengan ini, bagaimana perubahan semantik yang ada pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن)? Apa saja bentuknya? Hal ini akan diuraikan di bagian berikut.

Di atas sudah diuraikan bahwa kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam kamus-kamus berbahasa Arab berada pada satu entri dengan kata kata *ad-daīn* (الدَّيْن). Kata *ad-dīn* (الدِّيْن) bisa dikatakan merupakan derivasi dari kata *ad-daīn* (الدَّيْن), yang secara implisit sama-sama mengandung arti "ikatan atau akad" antara dua pihak, yang menunjuk pada makna "hutang, pinjaman, atau kredit" berjangka. Dalam bahasa agama, istilah ini disebut "akad" (العقد), yang kemudian menghasilkan istilah "aqidah" (العقيدة). Dari sinilah maka dalam berbagai kamus, baik Inggris

maupun Indonesia, kata *ad-dīn* (الدِّيْن) diartikan sebagai "*religion*, *belief*, *faith*, *creed*" (Wehr, 1980, 306), dan "agama dan kepercayaan" (Munawwir, 1984, 437). Namun dalam perkembangannya, kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam kamus-kamus berbahasa Arab memiliki banyak makna yang berbeda satu dengan yang lainnya. Ini merupakan fakta yang tidak bisa dibantah, dan kata ini sudah menjadi leksikon yang ada di dalam kamus-kamus berbahasa Arab. Dan hal ini, juga tidak dapat dipungkiri, menunjukkan bahwa secara semantis kata *ad-dīn* (الدِّيْن) mengalami perubahan makna. Hal inilah yang akan diuraikan di bagian ini. Hanya saja perubahan semantis makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) hanya akan dibatasi pada 7 (tujuh) makna yang frekuensi keberadaannya di berbagai kamus berbahasa Arab yang diteliti mewakili lebih dari 50 % makna, yaitu: "الجَزاءُ", "الطَّاعَةُ", "العادةُ", "الحُكْمُ", "الذُّلُّ", "الحِسابُ", dan "الحالُ". Bentuk-bentuk perubahan makna yang ada pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di antaranya adalah sebagai berikut:

1. ***Metafora (Metaphor)***. Metafora melibatkan pemahaman atas satu jenis sesuatu dengan berbegai jenis sesuatu yang lain yang dianggap serupa dalam beberapa hal. Metafora dalam perubahan semantik melibatkan ekstensi dalam arti kata yang menunjukkan kesamaan semantik atau hubungan antara arti baru dan arti asalnya (Campbell and Mixco, 2007, 181). Kata *ad-dīn* (الدِّيْن) bisa dikatakan sebagai metafora dari kata kata *ad-daīn* (الدَّيْن). Hal ini karena ada titik persamaan arti di antara makna kedua kata tersebut, yakni pada adanya unsur "ikatan atau akad" antara dua pihak. Atas dasar titik persamaan ini, maka dapat dipahami bahwa pelaksanaan ajaran-ajaran agama bagaikan "implementasi ikatan atau akad yang ada dalam utang piutang yang melibatkan pihak yang memberi utang dan yang diberi utang". Dalam konteks agama, pihak yang memberi utang adalah "Tuhan" yang diabdi, "Tuhan Yang Maha Kaya", sedangkan yang diberi utang adalah "hamba" yang mengabdi kepada Tuhannya, "hamba yang fakir, yang membutuhkan sesuatu untuk memenuhi kebutuhannya". Dalam beragama, seorang hamba harus menjalankan kesepatakan atau akad yang dibuatnya pada saat membuat kesaksian (syahadat), dalam

bentuk melaksanakan semua aturan yang terkait dengan ajaran agamanya, dan dalam rangka mengabdi kepada Tuhannya.

2. ***Perluasan makna (Widening)***. Dalam perubahan semantik yang melibatkan perluasan makna, jangkauan makna kata meningkat menjadi lebih luas sehingga kata tersebut dapat digunakan dalam lebih banyak konteks daripada yang seharusnya sebelum perubahan (Campbell, 1999, 256). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "الحُكْمُ" (hukum). Makna ini menunjukkan pada adanya perluasan makna, yakni dari makna "akad, ikatan, agama, kepercayaan" menjadi bermakna "hukum", yang hal ini mencakup semua hal yang terkait dengan "akad, ikatan, agama, kepercayaan". Demikian halnya kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "العادةُ", (adat atau kebiasaan). Makna ini juga menunjukkan pada adanya perluasan makna, yakni dari makna "akad, ikatan, agama, kepercayaan" menjadi bermakna "adat atau kebiasaan", di mana makna ini mencakup semua bentuk pelaksanaan ajaran agama yang kemudian menghasilkan adat kebiasaan atau kegiatan keagamaan yang berulang.
3. ***Penyempitan makna (Narrowing)***. Perubahan semantik dalam bentuk penyempitan makna ini, jangkauan makna dikurangi sehingga sebuah kata dapat digunakan dengan tepat hanya dalam konteks yang lebih sedikit daripada makna sebelum perubahan (Campbell, 1999, 257). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "الجزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), "الطَّاعَةُ" (ketaatan), dan "الحِسابُ" (perhitungan). Ketiga makna ini merupakan bentuk penyempitan makna dari kata *ad-dīn* (الدِّيْن). Hal ini karena, makna "الجزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), "الطَّاعَةُ" (ketaatan), dan "الحِسابُ" (perhitungan) hanya menunjuk pada aspek tertentu saja dari makna "agama atau kepercayaan".
4. ***Degenerasi (pejorasi) (Degeneration (Pejoration)***. Perubahan semantis degenerasi sering disebut pejorasi. Dalam perubahan semantis ini makna sebuah kata mengambil bentuk perubahan evaluatif menuju makna yang kurang positif, atau cenderung

negatif di benak pengguna bahasa, sehingga mengandung nilai makna yang semakin negatif (Campbell, 1999, 261-262). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan). Makna ini menunjukkan pada keadaan seorang hamba beragama yang berada pada posisi rendah dan hina jika ia tidak menjalankan ajaran-ajaran agama yang dianutnya. Namun, sebaliknya, makna ini juga bisa menunjukkan pada sesuatu yang positif ketika seorang hamba beragama berada pada posisi "tunduk, patuh, dan merendahkan diri di hadapan Tuhannya". Pada konteks ini, makna ini bisa masuk dalam kategori perubahan semantis elevasi.

5. ***Elevasi (perbaikan) (Elevation (amelioration)***. Perubahan elevasi semantik melibatkan pergeseran makna sebuah kata ke arah nilai yang lebih positif di benak pengguna bahasa – penilaian nilai yang semakin positif (Campbell, 1999, 263). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan). Makna ini menunjuk pada sebuah bentuk apresiasi positif bagi seorang hamba beragama yang taat menjalankan ajaran-ajaran agamanya sehingga ia mendapatkan pahala atau balasan atas kebaikan yang dilakukannya.
6. ***Hiperbola (Hyperbole)***. Hiperbola berarti "berlebihan", berasal dari bahasa Yunani "hiperbola" yang berarti "berlebihan". Perubahan makna ini melibatkan pergeseran makna karena dilebih-lebihkan dengan pernyataan yang berlebihan (Campbell, 1999, 265). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan). Makna ini bisa masuk dalam kategori hiperbola ketika seseorang yang beragama memposisikan dirinya dalam setiap perilaku keagamaannya sebagai orang yang kelihatan "rendah, sederhana, hina, tunduk dan patuh kepada Tuhan". Keadaan seperti ini bisa dianggap sebagai sebuah "kehinaan dan kerendahan" bagi kebanyakan orang. Namun, di sisi lain, perilaku seperti ini, bagi orang-orang khusus, justru

dianggap sebagai “sebuah ketundukan dan perendahan diri sepenuhnya di hadapan Tuhan Yang Maha Tinggi dan Agung. Perilaku seperti ini biasa ada pada orang-orang sufi yang benar-benar sadar diri atas ke-Agung-an Tuhan, sehingga mereka berperilaku seperti ini. Oleh karenanya, bagi orang-orang sufi, mereka yang berada pada keadaan dan posisi ini menyebut diri mereka dengan “*al-faqīr*” (الفقير) dan “*al-ḥaqīr*” (الحقير), yang berarti “orang fakir” dan “orang yang hina” di mata Allah.

7. ***Metonimi (Metonymy)***. Metonimi berasal dari bahasa Yunani “*metonomia*” yang berarti “perubahan nama”. Metonimi adalah perubahan arti suatu kata sehingga mencakup pengertian tambahan yang pada mulanya tidak ada tetapi terkait erat dengan arti asli kata tersebut, meskipun asosiasi konseptual antara makna lama dan baru mungkin kurang presisi. Perubahan metonimik biasanya melibatkan beberapa kedekatan di dunia nyata. Mereka melibatkan pergeseran makna dari satu hal ke hal lain yang hadir dalam konteks (Campbell, 1999, 259-260, Campbell and Mixco, 2007, 122-123). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang bermakna “الجَزاءُ” (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), “الطَّاعَةُ” (ketaatan), dan “الحِسابُ” (perhitungan). Perubahan makna *ad-dīn (*الدِّيْن*)* dari makna “akad, ikatan, agama, kepercayaan” menjadi makna “الجَزاءُ” (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), “الطَّاعَةُ” (ketaatan), dan “الحِسابُ” (perhitungan), menunjukkan bahwa ketiga makna ini memiliki keterkaitan erat dengan makna asalnya. Hal ini karena, “akad, agama, kepercayaan” tidak bisa dilepaskan dari “ketaatan” di dalam menjalankan “akad, agama, dan kepercayaan”, dan tetntu hal ini juga tidak bisa dilepaskan dari “perhitungan” atas apa yang sudah dijalankannya, dan pada akhirnya, ketaatan dalam menjalankan ajaran agama ini akan menghasilkan “pahala dan balasan”. Dengan demikian, ketiga makna ini bisa dikatakan sebagai makna metonimi bagi kata *ad-dīn* (الدِّيْن), karena ketiganya terkait erat dan tidak bisa dilepaskan dari “akad, agama, dan kepercayaan” dalam beragama.

8. ***Sinekdoke (Synecdoche)***. Sinekdoke berasal dari bahasa Yunani "*sunekdokhe*" yang berarti "penyertaan". Perubahan semantis ini sering dianggap semacam metonimi. Sinekdoke merupakan perubahan semantis yang melibatkan hubungan "bagian ke keseluruhan", di mana istilah dengan makna yang lebih komprehensif digunakan untuk merujuk pada makna yang kurang komprehensif atau sebaliknya; yaitu, bagian (atau kualitas) digunakan untuk merujuk pada keseluruhan (Campbell, 1999, 260-261, Campbell and Mixco, 2007, 199). Perubahan makna ini dapat ditemukan pada semua makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yakni, "العادةُ", (adat atau kebiasaan), "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), "الطَّاعَةُ" (ketaatan), "الحِسابُ" (perhitungan), "الحُكْمُ" (hukum), "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan), dan "الحالُ" (hal, keadaan, kondisi, situasi, status). Semua makna ini merupakan bagian dari "agama", dan agama mencakup semua makna terebut. Artinya, agama secara komprehensif mencakup semua aspek makna tersebut, dan semua aspek makna semantis tersebut merupakan bagian dari agama. Pemaknaan agama dengan makna bagian, sebagaimana pemaknaan agama dengan masing-masing makna dari ketujuh makna di atas, yang seakan mewakili makna keseluruhan agama, merupakan bentuk sinekdok bagi makna agama. Dengan demikian, makna bagian dari agama tetapi menunjuk pada makna agama secara kesuluruhan, bisa disebut sebagai perubahan semantis dalam bentuk sinekdoke.

C. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan dan analisis terhadap makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di berbagai kamus bahasa Arab, mulai dari masa klasik hingga masa modern, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, dilihat dari sisi historis kuantitatif, makna kata *ad-dīn* (الدِّيْن) di dalam berbagai kamus bahasa Arab mengalami perubahan dan perkembangan. Dari yang asalnya hanya 3 makna di dalam kamus *Kitāb al-'Ain*, kemudian berubah menjadi 9 makna di dalam kamus

Tahżīb al-Lugah, *Al-Muḥīth fī al-Lugah*, dan puncaknya berubah menjadi 25 makna di kamus Qāmūs al-Muhīṭ.

Kedua, secara kuantitatif, seluruh makna kamus yang terkait dengan kata *ad-dīn* (الدِّيْن) ada sebanyak 175 makna dari 14 kamus yang diteliti. Setelah dilakukan komparasi antar makna yang ada dengan mempertimbangkan sama atau tidaknya makna, maka 14 didapatkan 42 makna untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن). Dari 42 makna ini, setelah dilihat dan dianalisis frekuensi keberadaannya di setiap kamus, maka didapat 7 makna yang frekuesi keberadaannya cukup tinggi dibandingakan dengan makna lain, yaitu: makna "العادةُ" (adat atau kebiasaan), "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), "الطَّاعَةُ" (ketaatan), "الحِسابُ" (perhitungan), "الذُّلُّ" (kerendahan, kesederhanaan, kehinaan, ketundukan), "الحالُ" (hal, keadaan, kondisi, situasi, status), dan "الحُكْمُ" (hukum). Makna utama dan pertama kata *ad-dīn* (الدِّيْن) adalah "العادةُ" (adat atau kebiasaan). Kemudian diikuti dengan makna utama kedua, yaitu "الجَزاءُ" (ganjaran, pahala, balasan, penghargaan), dan makna "الطَّاعَةُ" (ketaatan) sebagai makna utama ketiga.

Ketiga, makna "aqidah (العقيدة) dan kepercayaan (الإيمان)" untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن) ternyata secara eksplisit tidak ditemukan di dalam berbagai kamus berbahasa Arab. Padahal, makna ini sudah sangat akrab dan umum di masyarakat. Namun, makna ini secara implisit bisa dipahami dan diakui karena kata *ad-dīn* (الدِّيْن) yang merupakan derivasi dari kata *ad-daīn* (الدَّيْن) yang berarti "hutang atau pinjaman". Adanya hutang mengandaikan adanya dua pihak, yaitu yang berutang dan yang mengutangi. Terjadinya utang antara kedua belah pihak ini membutuhkan adanya "ikatan atau akad", yang tentu hal ini juga melibatkan adanya "kepercayaan dan kesepakatan" antara kedua belah pihak. Dari sinilah maka muncul makna "aqidah" dan "kepercayaan" untuk kata *ad-dīn* (الدِّيْن).

Keempat, ada berbagai bentuk perubahan semantis bagi kata *ad-dīn* (الدِّيْن), mulai dari metafora, perluasan makna, penyempitan makna, degenerasi, hiperbola, elevasi, metonimi, dan sinekdok. Semua ini bisa dilihat pada urain di atas.

Daftar Pustaka

Abādi, Majd ad-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb Fairūz, 1998, *Qāmūs al-Muhīṭ*, Damasqus: Mu'assasah ar-Risālah, Cetakan ke-6.

'Abbāb, As-Ṣōḥib Ismā'īl bin, 1994, *Al-Muḥīth fī al-Lugah*, Beirut: "Ālam al-Kutub, Cetakan ke-1, Juz 9.

Agresti, Alan, Christine Franklin, and Bernhard Klingenberg, 2018, *Statistics: The Art and Science of Learning From Data*, Harlow: Pearson Education Limited.

Agresti, Alan, Christine Franklin, and Bernhard Klingenberg, *Statistics: The Art and Science of Learning From Data*, London: Pearson.

al-Azhariy, Abū Naṣr Ismā'īl bin Ḥamād al-Jauhariy, 2009, *Aṣ-Ṣiḥāḥ, Tāj al-Lugah wa Ṣiḥāh al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cairo: Dār al-Ḥ adīs.

al-Farāhidiy, Kholīl bin Aḥmad, 2003, *Kitāb al-'Ain*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cetakan ke-1.

al-Zabīdi, Muḥammad Murtaḍo al-Ḥusaini, 2001, *Tāj al-'Arūsy Min Jawāhir al-Qāmūs*, Kuwait: Muassatu al-Kuwait li at-Taqaddum al-'Ilmiy, Cetakan ke-1, Juz 35.

Bisang, Walter, Hans Henrich Hock, and Werner Winter (Eds.), 2009, *Language History, Language Change, and Language Relationship: An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*, Berlin: Mouton de Gruyter,.

Campbell, Lyle and Mauricio J. Mixco, 2007, *A Glossary of Historical Linguistics*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Campbell, Lyle, 1999, *Historical Linguistics: An Introduction*, Cambridge: MIT Press.

Cruse, Alan D., 2000, *Meaning in Language An Introduction to Semantics and Pragmatics*, New York: Oxford University Press Inc.

Dlaīf, Syauqi, 2004, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Mesir: Maktabah asy-Syurūq ad-Dualiyyah, Cetakan ke-4.

Geeraerts, Dirk, 2010, *Theories of Lexical Semantics*, New York: Oxford University Press Inc.

Ibnu Duraid, Abū Bakr Muḥammad bin Ḥasan bin, 1987, *Jamharatu al-Lugah*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.

Ibnu Sayyidah,Abū Ḥasan 'Ali bin Ismā'īl al-Mursiy, 2000, *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-'A'żam*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cetakan ke-1, Juz 9.

Levshina, Natalia, 2015, *How to do Linguistics with R: Data Exploration and Statistical Analysis*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Litkowski, K. C., 2006, "Computational Lexicons and Dictionaries". Dalam Ronald E. Asher, Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Cambridge: Elsevier.

Manżūr, Ibnu, tt, *Lisān al-'Arab*, Cairo: Dār al-Ma'ārif, Cetakan ke-1, Jilid 2, Juz 17.

Marchant, J. R. V., And Joseph F. Charles, 1953, *Cassell's Latin dictionary:Latin-English And English-Latin*, New York: Funk & Wagnalls Company.

Mas'ūd, Jubrān, 1992, *Ar-Rāid: Mu'jamun Lughawiyyun 'Ashriyyun*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Cetakan ke-7,.

Munawwir, Ahmad Warson 1984, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif.

Murphy, M. Lynne, 2003, *Semantic Relations and the Lexicon: Antonymy, Synonymy and other Paradigms*, Cambridge University Press.

Naṣr, Ḥusaīn, 1988, *al-Mu'jam al-'Arabiy, Nasy'atuhu wa Taḍawwuruhu*, Mesir: Dār Miṣra li aṭ-Ṭibāa'h.

Nuessel, F., 2006, "Language: Semiotics". Dalam Ronald E. Asher, Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Cambridge: Elsevier.

Pustejovsky, J., 2006, "Lexical Semantics: Overview". Dalam Ronald E. Asher, Keith Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Cambridge: Elsevier,.

Ross, Sheldon M., 2010, *Introductory Statistics*, Burlington: Elsevier Inc.

Ṣolība, Jamīl, 1982, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Libanon: Dār al-Kutub al-Lubnāniy, Cetakan ke-1, Juz 1.

Selvamuthu, Dharmaraja and Dipayan Das, 2018, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd.

Selvamuthu, Dharmaraja and Dipayan Das, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, Singapore: Springer.

Shayib, Mohammed A., 2018, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics: Volume I*, USA: The eBook Company.

'Umar, Aḥmad Mukhtār, 2008, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Cairo: 'Allām al-Kutub.

'Umar, Aḥmad Mukhtār, 2008, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, Cairo: 'Allām al-Kutub, Cetakan ke-1, Juz 1.

Wehr, Hans, 1980, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirūt: Librairie du Liban, cet. ke-3.

Zakaria, Abū Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin, 1979, *Mu'jamu Maqāyīs al-Lugah*, Damaskus: Dā al-Fikr, Cetakan ke-, Juz 1._

KRITIK TERJEMAH PUISI “QIFĀ NABKI” UMRU’ AL-QĀIS

Oleh: Umi Nurun Ni’mah & Tika Fitriyah
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
uminurunn@gmail.com, tika.fitriyah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Penerjemahan merupakan gerbang kemajuan suatu negara. Seluruh negara maju pasti pernah menggencarkan proses penerjemahan. Sejarah Islam mencatat bahwa kemajuan yang sudah dicapai oleh Abbasiyyah dipengaruhi oleh kegigihan pemerintahnya dalam menggalakan program penerjemahan. Hal ini dibuktikan dengan adanya Baitul Hikmah yang merupakan lembaga penerjemahan pertama yang pada awalnya fokus pada penerjemahan buku-buku sains dan teknologi dari bahasa asing ke bahasa Arab. Seiring berjalannya waktu, Baitul Hikmah pun menjadi kunci suksesnya bagi peneliti Arab dalam menemukan penemuan-penemuan baru dan brilian dalam bisang Astronomy, Geografi dan Matematika (Abukhudairi, 2008, hlm. 183).

Jepang yang kini kita kenal sebagai negara maju juga melakukan gerakan penerjemahan besar. Abad 17-19 merupakan masa terbaik Jepang terutama dalam hal perubahan sosial yang ditandai dengan gerakan penerjemahan dan kesadaran akan pentingnya bahasa. Sehingga terjadilah peningkatan angka literasi dan bermunculanlah industri penerbitan, serta kesadaran bahwa penerjemahan adalah salah satu model baru dalam proses transmisi ilmu pengetahuan (Clements, 2015).

Bagaimanapun pentingnya proses penerjemahan bagi kemajuan peradaban, proses penerjemahan merupakan suatu hal yang problematis. Problematika itu bisa saja muncul pada semua jenis teks. Namun, barangkali penerjemahan puisi termasuk paling problematis. Gifford (dalam Hariyanto, 2012, hlm. 56) mengibaratkan penerjemahan puisi seperti melukis kembali lukisan berwarna dengan menggunakan cat hitam putih. Artinya, proses penerjemahan puisi pasti menghasilkan penyimpangan dan ketidaksepadanan yang besar antara teks sumber dengan teks terjemahan. Sementara itu, al-Jāḥiẓ menyatakan dalam konteks puisi Arab khususnya, bahwa penerjemahannya adalah mustahil, misalnya, al-Jāḥiẓ (1965, jld. 1: 75).

Penerjemahan puisi menjadi problematis lantaran kompleksnya aspek yang harus diperhatikan dalam penerjemahan puisi. Selain pesan, dalam puisi juga ada bentuk. Ketika sebuah puisi diupayakan untuk diterjemahkan atau dialihbahasakan, apakah cukup pesan yang tersampaikan, ataukah juga bentuknya harus tersampaikan? Apakah pesan tersampaikan dalam Bsa tetapi bentuk tidak, apakah hasil terjemahan bisa diterima? Jika bentuk juga perlu ditransfer ke Bsa, bentuk puisi yang seperti apa, mengingat tiap budaya memiliki tradisi puisinya masing-masing? Dapatkah penerjemah memindahkan keindahan puisi dari satu bahasa ke bahasa lain? Pertanyaan-pertanyaan tersebut biasanya mengerucut menjadi: dapatkah puisi diterjemahkan?

Hingga saat ini, para praktisi penerjemahan puisi mengatasi permasalahan ini dengan beragam pendekatan, dari yang mengutamakan bentuk aslinya hingga yang mengutamakan keberterimaan pembaca. Objek material yang dipilih adalah bagian dari hasil penerjemahan yang dilakukan oleh Bachrum Bunyamin dan Hamdy Salad dalam buku mereka yang berjudul *Syair-syair Arab Pra-Islam Al-Muallaqat*.

Masa pra-Islam telah berlangsung belasan abad yang lalu, dan itu meniscayakan adanya jurang pemisah yang sangat dalam antara puisi-puisi yang dihasilkan dan pembacanya hari ini. Apalagi, ketika puisi-puisi itu diterjemahkan, maka jurang pemisah ini semakin

dalam dan lebar lagi. Jurang pemisah ini menjadi penghalang pembaca untuk meresepsi gubahan puisi-puisi itu. Adanya perbedaan zaman, perbedaan konteks, perbedaan budaya, perubahan leksikon, perubahan cara hidup, cara berpikir, dan lain-lain, menjadi penghalang ini. Maka, penlitian ini relevan untuk melihat model terjemahan yang dihasilkan dan sejauh mana penerjemah mengatasi jurang perbedaan yang memisahkan Bsu dan Bsa itu.

Dalam Pengantarnya, penerjemah menguraikan tujuan penerjemahan, yakni "*...proses penerjemahan puisi-puisi ini semata-mata hanya disusun sebagai bahan diskusi dan pembelajaran dalam kegiatan apresiasi sastra Arab di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, khususnya di komunitas Teater Eska antara tahun 1995-2005"*(Bunyamin & Salad, 2017: ix). Tampaknya, pada mulanya, dilakukannya proses penerjemahan itu tidak ditujukan sebagai konsumsi publik, tetapi hanya sebagai materi kegiatan di luar kelas perkuliahan, misalnya dalam kegiatan diskusi atau pembacaan puisi.

Tampaknya pula, penerjemahan ini ditujukan untuk mengisi kekosongan terjemahan al-Mu'allaqat di Indonesia. Hal itu tampak pada pernyataan penerjemah berikut:

> "*...meski telah dijadikan kajian pokok dalam mata kuliah Sastra Arab di pelbagai Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri (UIN/STAIN*), *serta pada jurusan Sastra Asia di beberapa Universitas Negeri di Indonesia, tampaknya belum ada buku atau diktat kuliah yang memuat terjemahan secara lengkap Diwan Al-Mu'allaqat As-Sab'u dalam bahasa Indonesia*" (Bunyamin & Salad, 2017: xi).

Meskipun mulanya ditujukan hanya untuk kalangan dalam, naskah terjemahan kini telah diterbitkan dan telah beredar. Maka, pembacaan kritis diperlukan. Dalam hal ini, peneliti berfokus pada ungkapan penerjemah yang menyatakan, "*...proses penerjemahan di sini boleh kiranya dipersamakan dengan pola penerjemahan secara bebas atau saduran*". Ungkapan ini menunjukkan bahwa karya buku tersebut berisi "penerjemahan" yang berbentuk "terjemahan bebas" atau "saduran". Permasalahan yang muncul dari kutipan di atas adalah bahwa penerjemahan bebas bukanlah saduran. Saduran berbeda

dari penerjemahan, sekalipun itu penerjemahan bebas. Saduran juga bukan bagian ataupun salah satu bentuk dari penerjemahan. Saduran dan penerjemahan memang sama-sama menyampaikan pesan penulis asal dan sama-sama harus disampaikan dengan diksi dan redaksi yang bisa diterima sebagai gaya bahasa yang wajar. Namun dalam saduran, unsur-unsur yang lebih detail bisa jadi diubah atau disesuaikan dengan imajinasi dan selera penyadur, misalnya jalan cerita, *setting,* maupun nama-nama tokoh pelaku cerita (Badudu, 1986: 62). Sedangkan dalam penerjemahan, unsur-unsur detail ini tetap harus muncul. Semakin akurat unsur-unsur ini, semakin baik penerjemahan tersebut.

Oleh karena itulah, tulisan ini bertujuan untuk mendedah bentuk tulisan yang dimuat di buku tersebut. Apakah itu bentuk penerjemahan, atau saduran? Meskipun ada kesangsian antara "penerjemahan" dan "penyaduran", dalam tulisan ini menyebut penulis buku tersebut sebagai "penerjemah", mengacu pada penyebutan dalam buku tersebut yang mengacu pada penulisnya.

Tinjauan Pustaka dan Landasan Teori

1. Tinjauan Pustaka

Penelitian-penelitian bertemakan puisi Arab sudah banyak dilakukan oleh peneliti. Dari penelusuran yang sudah dilakuan, puisi biasanya diteliti baik dari aspek bunyi ataupun makna, juga dari aspek intrinsik ataupun ekstrinsik. Penelitian yang berjudul "Zuhair bin Abi Sulma dan Puisi Muallaqat-Nya: Kajian Intrinsik" merupakan penelitian yang mencermati puisi muallaqat Zuhair dari aspek intrinsik yang terdiri dari tipografi, rima, nada, tema, majas, dan lain sebagainya. Penelitian ini dilakukan oleh Bachrum Bunyamin yang juga merupakan penerjemah puisi "*Qifā Nabki*" (Bachrum Bunyamin, 2013: 99).

Penelitian selanjutnya adalah *"Poetry as a Social Document: The Social Position of The Arab Woman as Reflected in The Poetry of Nizar Qabbani."* Tulisan ini merupakan salah satu artikel dalam antologi yang diterbitkan oleh Cambridge University Press. Penelitian ini menggambarkan peran perempuan Arab dari segi sosial yang direfleksikan dalam puisi karya Nizar Qabbani (Loya, 1975).

Dari penelusuran yang sudah dilakukan, penerjemahan puisi—terutama dalam literatur barat—juga banyak diteliti, misalnya penelitian dengan judul: *"The Impact of Compensation in Translating Classical Arabic Poetry into English: An Analytical Study"*. Penelitian ini mengkaji penerjemahan puisi al-Mu'allaqat dengan menggunakan konsep kompensasi, yaitu teknik yang diadopsi oleh para penerjemah untuk mengatasi perbedaan struktural pada intra dan ekstra-linguistik karena banyak faktor sosiokultural dalam kedua bahasa. Hasil dari penelitian ini menunjukan kompensasi tidak selamanya merupakan strategi yang efektif. Sebaliknya, strategi ini juga memiliki titik kelemahan yaitu hilangnya ketepatan semantik bahasa sumber dan bahasa sasaran (Mohammed, 2019, hlm. 11).

Hal lain yang jarang tersentuh adalah kritik terhadap penerjemahan puisi Arab. Padahal kritik terjemah merupakan hal yang penting dalam upaya peningkatan kualitas terjemah puisi. Berdasarkan data tersebut, penelitian ini memungkinkan untuk mengisi ruang yang belum banyak tersentuh sehingga aspek kebaruannya dapat muncul ke permukaan.

2. Penerjemahan Puisi

Newmark (2001, hlm. 7) mendefinisikan terjemah sebagai *'a craft consisting in the attempt to replace a written message and/ or statement in another language'*. Secara sederhana, definisi ini mengacu pada inti dari proses penerjemahan adalah menggantiatau memindahkan pesan pada satu bahasa dengan menggunakan bahasa lain. Dengan bahasa berbeda, Nida berasumsi bahwa penerjemahan adalah proses mereproduksi makna dari bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran (Nida & Taber, 1982: 12). Makna dalam pengertian ini menjadi titik utama dalam proses penerjemahan.

Di sisi lain, beberapa peneliti berpendapat bahwa tidak ada kesamaan makna yang mutlak antar bahasa. Sehingga proses penerjemahan tidak akan mencapai titik akurat seratus persen. Terjemahan dalam tingkat tertentu selalu memungkinkan, namun setiap orang akhirnya dapat menyadari bahwa makna yang terbentuk dalam interaksi linguistik memiliki keunikan sehingga tidak dapat

ditiru. Maka dari itu, sebuah teks terjemahan dapat dipastikan tidak akan pernah sama dengan teks sumber (Malmkjær, 2012, hlm. 2).

Berbicara tentang makna, definisi yang diutarakan oleh Catford tentu menjadi menarik untuk dikaji. Ia mengatakan bahwa makna adalah *"the total network of relations entered into by any linguistic form"*. 'Relations' dalam definisi tersebut terdiri dari dua, hubungan formal antar bentuk-bentuk dalam sistem linguistik dan hubungan kontekstual antar bentuk dan konteks yang menjadi latar belakang bentuk tersebut digunakan. Akan tetapi, sebagaimana yang sudah disebutkan di atas, bahwa setiap bahasa adalah unik. Maka, makna kata dalam setiap bahasa didefinisikan dalam kerangka hubungan yang ada di dalam bahasa itu sendiri. Maka dari itu, tidak mungkin ditemukan kesamaan makna formal antara sebuah teks dan terjemahannya. Selain itu, makna formal adalah bagian dari makna konteks, maka tidak akan pernah ada kesamaan makna antara teks dan teks terjemahan (Malmkjær, 2012, hlm. 2).

Selain makna, proses penerjemahan juga selalu melibatkan pertukaran budaya. Oleh karena itu, muncullah istilah '*cultural mediation*' dan '*cultural translation*'. Dalam hal ini, penerjemahan adalah kegiatan komunikatif yang melibatkan transfer informasi lintas bahasa (Susan Bassnett, 2012, hlm. 1–2). Adanya aspek budaya yang juga harus dilibatkan, membuat penerjemahan puisi Arab menjadi lebih berat.

Puisi dalam pandangan Alexander Pope via (Jannessari Ladani, 2008, hlm. 10) terdiri dari apa yang sering dipikirkan, tetapi tidak pernah bisa diungkapkan dengan baik. Dengan demikian, puisi tampaknya terletak pada hal yang melekat pada perasaan dan emosi manusia yang hanya bisa dirasakan, tetapi tidak bisa diekspresikan.

Adapun Adonis mengutip dari Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah,* menyatakan bahwa puisi atau yang disebut dengan *syi'r* merupakan sebuah tradisi lisan orang Arab yang mereka dendangkan secara alami sesuai dengan fitrah mereka (Adonis, 1989: 15), bukan berdasarkan teori-teori puisi atau yang disebut dengan *al-arūḍ wa al-qawāfi*. Sebagian pendapat meyakini bahwa

syair Arab klasik merupakan representasi orang Arab dari berbagai aspek kehidupan. Namun sebagian lainnya, seperti Ṭaha Husain, memandang bahwa syair tidak bisa menjadi rujukan kehidupan orang Arab di masa lalu. Rujukan yang tepat dalam melihat kehidupan orang Arab pada zaman dahulu adalah al-Qur'an (Husain, t.t.: 77). Terlepas dari perdebatan tersebut, hal pasti yang paling mendasar dari syi'ir Arab klasik adalah bahwasanya orang Arab sejak zaman sebelum Islam datang sangat dekat sekali dengan syi'ir. Oleh karena itu, penerjemahan puisi Arab juga tidak bisa dipisahkan dari kehidupan orang Arab di waktu puisi tersebut diciptakan.

Berkaitan dengan penerjemahan puisi, ada tiga mitos menarik yang diklaim kebenarannya walaupun tanpa pembuktian ilmiah. Pertama, puisi terjemahan dianggap tidak lebih baik daripada puisi asli. Mitos ini dicetuskan oleh Henri Gifford yang secara terang-terangan mengatakan bahwa puisi terjemahan tidak akan memenuhi imajinasi penulis puisi. Ketidakpadanan bentuk linguistik dan makna yang ada dalam bahasa sumber dan bahasa sasaran membuat penerjemahan puisi dianggap sebagai pengkhianatan. Inilah yang kemudian dianggap sebagai mitos kedua. Sedangkan mitos ketiga adalah penerjemahan cantik adalah penerjemahan yang tidak setia dan penerjemahan yang setia pasti tidak cantik (Hariyanto, 2012, hlm. 56).

Mitos-mitos tersebut secara tidak sadar terus menggaung dan diamini oleh banyak pihak. Munculnya terjemahan-terjemahan puisi yang bias makna merupakan salah satu bukti ilmiah mitos tersebut. Puisi terjemahan yang bias makna biasanya disebabkan oleh penerjemahan puisi yang terlalu bebas. Oleh karena itu, jika dicermati lebih dalam, pembaca sasaran sebenarnya akan tahu bahwa mereka sedang membaca interpretasi penerjemah dari puisi bahasa sumber (Jones, 2012, hlm. 3). Lebih dari itu, pembaca yang cerdas mungkin saja akan menemukan bahwa yang ia baca adalah puisi baru yang terinspirasi dari puisi aslinya, bukan puisi terjemahan.

Terjemahan puisi dapat didefinisikan sebagai penyampaian puisi ke dalam bahasa lain. Puisi jika dilihat dari salah satu fungsinya sebagai alat komunikasi, meyakini bahwa penerjemahan puisi tidak hanya melibatkan transformasi teks tetapi juga aspek kognitif, wacana, juga tempat dan kondisi sosial terlahirnya puisi tersebut (Jones, 2012, hlm. 2).

Kendati demikan, penerjemah puisi mungkin saja tidak sebebas penulis puisi dalam hal memenuhi kebutuhan pembaca. Karena itu, puisi yang tidak diterjemahkan bisa jadi lebih kritis daripada puisi yang sudah diterjemahkan. Beberapa ahli menyatakan ketidaksetujuannya ketika ada beberapa inti dalam teks sumber hilang dalam versi terjemah. Lefevere memandang bahwa kebanyakan puisi terjemahan tidak memuaskan karena gagal dalam menangkap keseluruhan maksud puisi yang ada dalam teks sumber. Sebagaimana yang dikatakan oleh Robert Frost, '*poetry is what is lost in translation*' (Jones, 2012, hlm. 3).

Banyak hal yang menjadi pertimbangan suatu puisi dapat diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Di antaranya adalah setiap bahasa memiliki pola leksikal dan strukturalnya sendiri yang dalam beberapa hal tidak bisa ditemukan dalam bahasa lain. Oleh karea itu, jika pun ada kemungkinan penerjemahan puisi, tidak berarti bahwa semua aspek puisi dapat diterjemahkan (Jones, 2012, hlm. 3).

Puisi terdiri dari bentuk dan makna. Berkaitan dengan ini, beberapa ahli percaya bahwa akan ada makna yang hilang dalam proses penerjemahan puisi, sementara yang lain menyatakan bahwa semua makna dapat diterjemahkan dan hanya bentuk puitisnya saja yang hilang. Pendapat lain meyakini bahwa penerjemahan puisi hanya mungkin jika makna dan gaya dari teks sumber tetap utuh ketika puisi tersebut dialihbahasakan ke dalam bahasa target (Jones, 2012, hlm. 2). Hal ini tentu menjadi hal yang sangat sulit dicapai, sehingga muncul sebuah persepsi bahwa puisi hampir tidak bisa diterjemahkan.

Berkaitan dengan hal ini, al-Jāḥiẓ mengklaim bahwa penerjemahan puisi Arab ke bahasa lain merupakan suatu hal yang mustahil. yang secara khusus menyatakan bahwa menerjemahkan puisi Arab adalah mustahil. Hal itu dikarenakan puisi Arab terikat

pada pola tertentu yang akan rusak oleh proses penerjemahan (al-Jāḥiẓ, 1965: 75). Hal ini kemudian senada dengan Boase Beier yang berpandangan bahwa hal lain yang juga perlu diperhatikan dalam penerjemahan puisi adalah tetap setia pada gaya puisi dalam bahasa sumber (Jones, 2012, hlm. 3). Pemindahan tubuh puisi ini lah yang juga tidak kalah berat dengan pemindahan jiwa.

Senada dengan itu, Adam Czerniawski menyatakan bahwa tujuan penerjemahan puisi adalah menyajikaan orisinalitas sang penyair dalam bahasa sasaran dan hal itu mensyaratkan adanya *resamblance* antara teks bahasa submer dengan teks bahasa sasaran (Czerniawski, 1994: 19).

Penerjemahan puisi pada aspek ini merupakan hal berat jika dibandingankan dengan penerjemah prosa yang hanya menyampaikan makna-makna semantiknya saja. Sedangkan penerjemahan puisi menuntut apa yang disebut dengan *re-creative translations* (Jones, 2012, hlm. 5). Penerjemahan ini tidak hanya menyampaikan inti dari kata-kata saja, tetapi juga aspek puitisnya dalam budaya bahasa sasaran.

Holmes via (Jones, 2012, hlm. 4) memandang bahwa penerjemah puisi harus memilih di antara tiga pendekatan berikut:

1. Mimesis, yaitu meniru bentuk asli puisi. Hal ini menunjukan sikap keterbukaan terhadap asingnya bahasa sumber. Karena adakalanya suatu kata dianggap 'klasik' dalam bahasa aslinya, namun keklasikan makna tersebut tidak tampak ketika diterjemahkan ke dalam bahasa lain.
2. Analogi, yaitu keberpihakan dengan bahasa sumber dalam berbagai aspek, terutama aspek fungsi budaya. Hal ini menandakan bahwa puisi dalam bahasa sasaran memiliki nilai yang lebih universal.
3. Organik, yaitu memilih bentuk yang paling sesuai dengan penerjemah, sebagai pengguna bahasa sumber. Hal tersebut karena sulitnya menciptakan kembali puisi (bahasa sumber) dengan menggunakan bahasa sasaran.

Beranjak dari uraian di atas tentang penerjemahan puisi, peneliti meyakini bahwa penerjemahan puisi agaknya memang suatu

hal yang sangat sulit (untuk menghindari kata mustahil). Oleh karena itu, sejauh apa pun seorang penerjemah mencoba menerjemahkan puisi, selalu ada distorsi dalam terjemahannya.

3. Kritik terjemah

Kritik terjemah menurut Newmark merupakan jembatan antara teori dan praktik yang harus dilakukan oleh seorang kritikus terjemah guna meningkatkan kompetensinya dalam bidang terjemahan serta memperluas pemahamannya terhadap bahasa asing dan topik yang ia teliti (Newmark, 1988, hlm. 184).

Kritik terjemah juga merupakan cermin yang merefleksikan sebuah karya, baik kekuarangan maupun kelebihannya. Kritik terjemah mencoba membandingkan dua teks yang memiliki perbedaan dalam aspek gramatikal namun memiliki untuk menunjukan kelebihan dan kekurangannya serta memperbaiki kekurangannya untuk mencapai penerjemahan yang berkualitas (Al-Foadi, 2014). Dalam hal ini, tampak bahwa peningkatan kualitas penerjemahan adalah orientasi dari kritik terjemah.

Senada dengan *statement* tersebut, Newmark menjelaskan bahwa kritik terjemah berbegai aspek, lebih dari sekadar mengkritisi hasil terjemahan. Karena walau bagaimana pun, Newmark juga menyadari bahwa tampaknya mengkritik selalu lebih mudah daripada mengapresiasi. Menentukan kelemahan atau kesalahan dari hasil terjemahan lebih mudah daripada menagkap sesuatu yang indah dari terjemahan tersebut. Ia menyatakan *"As I see it, it rests on the assumption that a text can be assessed in sections and that just as a bad translation is easier to recognize than a good one, so a mistake is easier to identify than a correct or a felicitous answer."*(Newmark, 1988:189)

Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian pustaka (*library research*) yang seluruh datanya didapat dari bahan-bahan pustaka. Dilaksanakan pada tahun 2022, penelitian ini memang berjarak sekitar lima tahun bila dibanding terbitnya buku terjemahan yang menjadi objek penelitian. Objek penelitian berupa buku berjudul "Syair-syair

Arab Pra-Islam Al-Muallaqat" yang merupakan hasil terjemahan dari Bachrum Bunyamin dan Hamdy Salad diterbitkan oleh Ganding Pustaka Yogyakarta pada tahun 2017.

Adapun data diambilkan dari versi terjemahan atas puisi al- Mu'alalqat hasil gubahan Umru' al-Qais yang ber-*mathla*' *"Qifā Nabki"*, dengan sampel hanya empat bait yang secara keseluruhan terdiri dari 17 baris dan semuanya tersedia di halaman 5 buku tersebut. Jika dibandingkan dengan teks sumber/bahasa sumber (Bsu), 17 baris ini mengacu pada lima bait pertama.

Tentang teknik analisis, penelitian ini mengacu apa yang disampaikan Newmark dalam bukunya, *A Textbook of Translation* (Newmark, 1988: 186–189). Newmark menjelaskan bahwa ada lima hal yang perlu dilakukan dalam kritik terjemah. Pertama, menganalisis teks bahasa sumber. Langkah ini dilakukan dengan cara membaca dan menelaah teks Bsu. Dalam hal ini, peneliti memanfaatkan *Syarḥ al-Muallaqat al-Sab*' karya az-Zauzani. Secara kebetulan, buku *syarḥ* ini juga digunakan penerjemah dalam referensi pokok dalam proses penerjemahan (Bunyamin & Salad, 2017: x).

Kedua, memahami tujuan penerjemah dalam menginterpretasi bahasa sumber, metode penerjemahan yang digunakan. Langkah ini dilakukan dengan membaca halaman "Dari Penerjemah" yang berisi pengantar dari penerjemah. Pada lima halaman vii-xi, disebutkan dengan jelas signifikansi dan tujuan penerjemahan tersebut. Pada tulisan ini, bagian ini disampaikan pada bagian pendahuluan.

Adapun langkah ketiga, membandingkan teks bahasa sumber (Bsu) dan teks bahasa sasaran (Bsa) dengan selektif dan representatif. Langkah keempat, melakukan evaluasi terjemahan. Dalam hal ini, peneliti memberi evaluasi dan usulan versi terjemahan baru berdasarkan hasil evaluasi tersebut. Langkah kelima, memberi penilaian terhadap hasil terjemahan dalam Bsa. Penilaian ini dikerjakan dengan menerapkan pandangan J.S. Badudu tentang perbedaan antara penerjemahan dan saduran (Badudu, 1986: 62). Dalam tulisan ini, ketiga langkah ini tampak pada bagian hasil dan pembahasan, serta simpulan dan saran.

B. Hasil dan Pembahasan

Dalam Bsa, terjemahan ditulis dalam layout yang lebih bebas dibandingkan dengan Bsu. Pada naskah Bsu, bait-bait ditulis dengan genre puisi klasik atau Multazim. Pada genre ini, satu bait terdiri dari dua *syaṭr* atau dua *miṣra'* (dua sayap, atau dua bagian), yakni *syaṭr awwal* (yang disebut juga dengan *miṣra' awwal* atau *ṣadr*) dan *syaṭr ṡāni* (yang disebut juga dengan *miṣra' ṡāni* atau *'ajz*). Sedangkan pada Bsa, terjemahan ditulis dalam bait-bait yang lebih luwes dan tidak terikat. Jumlah baris dalam tiap bait beragam. Ada bait yang terdiri dari dua, empat, lima, enam, delapan, bahkan sepuluh baris. Jumlah suku kata untuk tiap barisnya juga beragam: ada yang hanya enam suku kata, dan ada yang panjang hingga 25 suku kata.

Selain itu, Bsa ditulis dengan rima yang sangat fleksibel. Ini berbeda dengan versi Bsu yang secara ketat konsisten dengan rima *lam kasrah* (لِ) sehingga puisi Umru' al-Qais ini termasuk puisi *lāmiyyah*. Adapun pada Bsa, tampak bahwa fleksibilitas itu dari rima-rima yang berbeda-beda untuk tiap baitnya. Misalnya, bait pertama yang terdiri dari enam baris, terdiri dari rima *k, k, a, a, i, i*. Tampak musikalitas rima yang berpola dua dua: *k* dua kali, *a* dua kali, dan *i* dua kali. Namun, pola ini tidak berulang secara konsisten. Bait kedua misalnya, yang terdiri dari lima baris, terdiri dari rima *ih, ih, ang, u, u*.

Selain itu, terjemahan naskah puisi Umru` al-Qais diberi sub-sub judul, yang ditulis dalam tanda kurung dan bercetak tebal. Pemberian subjudul-subjudul ini merupakan penambahan karena tidak ada dalam Bsu. Subjudul pertama ditulis dengan redaksi **(Cinta dan Keserakahan)** (Bunyamin & Salad, 2017: 5). Sebagiamana subjudul yang lain, subjudul ini tidak ada dalam Bsu. Sebagaimana lazimnya dalam puisi-puisi klasik, puisi Mu'allaqat Umru' al-Qais ini juga tidak berjudul maupun subjudul. Jadi, jika ada terjemahan puisi Arab klasik memiliki judul atau subjudul, bisa dipastikan bahwa judul atau subjudul itu merupakan tambahan. Penambahan judul memang banyak dilakukan dan itu biasanya diambilkan dari *maṭla'* (pembuka puisi). Namun, penambahan subjudul kurang lazim dilakukan, baik oleh penyitir maupun penerjemah.

Data berikutnya diambilkan dari satu bait versi terjemahan, yang tertulis sebagai berikut:

> Bersama dukaku! Mari berhenti sejenak
> Mengenang kekasih dan rumah-rumah berserak
> Di atas puing-puing reruntuhan batu bata
> Yang dihasut oleh angin dari selatan dan utara
> Antara desa dan kota-kota dalam sebuah negeri
> Meneteskan lilin airmata penuh onak dan duri
> (Bunyamin & Salad, 2017: 5)

Bila dibandingkan dengan Bsu, tampaknya teks di atas paling sepadan dengan dua bait pertama Mu'allaqat Umru' al-Qais yang berbunyi:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ۞ بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها ۞ لما نسجتها من جنوب وشمأل

Teks Bsa tampak ada ketidaksepadanan yang cukup besar bila dibanding dengan Bsu. Pertama, frasa "Bersama dukaku!" tidak memiliki acuan padanan pada Bsu, sehingga frasa ini merupakan penambahan. Kedua, kata "berserak" secara leksikografis sebenarnya tidak memiliki acuan di Bsu, sehingga bisa jadi kata ini merupakan penambahan. Namun, jika diasumsikan bahwa penggubahan puisi ini terjadi setelah hancurnya suku Umru' al-Qais, maka penambahan "berserak" itu tidak bermasalah, karena penambahan ini sesuai dengan konteks.

Selain penambahan, pada data Bsa juga terdapat pengurangan (pembuangan). Dalam naskah Bsu, terdapat beberapa nama tempat, yaitu nama *Siqṭ al-Liwā, Dakhūl, Ḥaumal.* Dalam Syarah az-Zauzani bahkan disebutkan bahwa *Tūḍiḥ* dan *Miqrāt* juga nama tempat. Namun, tidak satu pun dari nama-nama tempat ini muncul di Bsa. Jika penerjemah bermaksud mengungkapkan nama-nama ini secara bebas dalam terjemahan *"Antara desa dan kota-kota dalam sebuah negeri"*, terjemahan ini jauh dari sepadan, karena bagaimanapun, nama tidak bisa dialihbahasakan. Ia hanya bisa ditransliterasi.

Selanjutnya, baris *"Meneteskan lilin airmata penuh onak dan duri"* barangkali merupakan ungkapan dari لم يعف رسمها. Menurut az-Zauzani, kalimat ini berarti لم يمنح أثرها yang terjemahannya adalah "yang reruntuhannya tak memberikan efek". Maksudnya efek adalah efek dalam menghapus bayangan kekasihku dari hatiku, atau menghapus cinta dari hatiku terhadap dirinya)". Dalam Bsa, nuansa kesedihan memang ada, tetapi ungkapannya mendistorsi pesan yang diungkapkan Bsu. Teks Bsu mengandung celaan terhadap reruntuhan, karena ia tidak mampu berbuat apa-apa terhadap kondisi hati penyair. Celaan ini tidak tampak dalam terjemahan. Untuk itu, peneliti di sini mengusulkan model terjemahan alternatif untuk bait pertama dan kedua puisi Mu`allaqat Umru' al-Qais sebagai berikut:

> Mari berhenti, untuk mengenang kekasih dan tempat tinggal
> Di *Siqṭul Liwā* antara *Dakhūl dan Ḥaumal*
> Kemudian, *Tūḍiḥ, Miqrāt*, yang reruntuhannya tak mampu menghapus gejolak cinta dari hatiku
> meski angin selatan dan utara menderu-deru

Data selanjutnya diambil dari bait kedua naskah Bsa, yang tertulis sebagai berikut:

> Lihatlah! Seribu kijang berbulu putih
> Mencari rumput di padang terpilih
> Berbaris rapih bagai anak bawang di tepi sendang
> Ketika mentari pagi memantulkan cahaya ungu
> Memasuki ceruk-ceruk nostalgia di masa lalu
> (Bunyamin & Salad, 2017: 5)

Bila dibandingkan dengan Bsu, tampaknya teks di atas paling sepadan dengan dua bait pertama Mu'allaqat Umru' al-Qais yang berbunyi:

ترى بعر الأرآم في عرصاتها ۝ وقيعانها كأنه حب الفلفل

كأني غداة البين يوم تحملوا ۝ لدى سمرات الحي ناقف حنظل

Dalam az-Zauzani dijelaskan bahwa *ṣigat fi'il māḍi* pada kata ترى di atas, bermakna *ṣigat fi'il amar* sehingga kata ini sudah tepat diartikan "Lihatlah". Adapun terjemahan "seribu" di atas sebenarnya tidak memiliki

acuan yang tepat pada Bsu. Namun, bila kata ini dipakami sebagai majaz hiperbola, yang menunjukkan bahwa kijang-kijang yang ada di padang itu sangat banyak, secara maknawi penggunaan kata ini tidak begitu berpengaruh pada pesan Bsu.

Kata عرصات dan وقيعان berarti "tanah lapang" yang memang bisa diartikan sebagai "padang". Namun, kata sifat "terpilih" itu tambahan yang tidak ada acuannya dalam Bsu. Sedangkan frasa "berbaris rapih" dan "di tepi sendang" juga tidak ada acuannya dalam Bsu. Ini sepenuhnya imajinasi penerjemah tentang situasi yang dihadirkan dalam Bsu.

Adapun kata "anak bawang" dalam Bsa tampaknya mengacu pada teks dalam Bsu "حب الفلفل". Penerjemahan حب الفلفل menjadi "anak bawang" mengaburkan makna yang terkandung dalam *tasybih* dalam Bsu. Dalam syarahnya, az-Zauzani menjelaskan bahwa حب الفلفل berarti حب هندي yang bisa saja mengacu pada biji ketumbar. Namun, secara umum, saat ini, الفلفل dipahami sebagai "merica atau cabai". Maka, secara harfiah kalimat كأنه حب الفلفل berarti "seolah-olah dia adalah biji ketumbar (atau merica/biji cabai)" atau "dia bagaikan biji ketumbar (atau merica/ biji cabai)".

Penggambaran "kijang-kijang putih di tengah padang bagaikan biji-biji merica" menggambarkan luasnya area reruntuhan itu, karena biji merica itu sangat kecil. Penggambaran ini lebih tepat daripada perumpamaan "anak bawang" karena meskipun anak bawang itu kecil juga, tetapi merica/ketumbar/biji cabai itu jauh lebih kecil.

Analisis selanjutnya berkaitan dengan kata "البين" dan "تحملوا" yang mengisyaratkan adanya peristiwa perpisahan. Pesan ini tidak muncul dalam teks Bsa. Maka, meskipun dalam terjemahan nuansa sedih itu ada, nuansa "perpisahan" itu tidak terasa.

Bait selanjutnya, كأني.... dst., mengungkapkan rasa rendah diri dengan cara menyamakan diri sendiri dengan remukan atau potongan buah *coloquinta* yang dibandingkan dengan pohon Samirat. Buah *coloquinta* adalah buah yang bentuknya mirip apel kecil, tapi rasanya pahit. Bagi bangsa Arab, perumpamaan sesuatu dengan buah ini berarti "sesuatu yang tidak berarti". Ini mengacu pada pandangan mereka tentang buah ini: jelek bentuknya dan pahit rasanya. Ini seperti dalam hadits Nabi:

وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ (al-Bukhari, hadist nomor 5427, dan Muslim, hadist nomor 797).

Sedangkan perbandingannya, pohon سمرات, yang merupakan jenis pohon dari keluarga akasia, merupakan pohon yang sangat bermanfaat, apalagi di daerah gurun pasir. Pohon ini menjadi tempat berlindung dari terik matahari. Konon, dikisahkan bahwa pohon jenis inilah yang menaungi Nabi Muhammad ketika ia dalam perjalanan menuju Syam untuk berdagang.

Dalam sastra Arab, perumpamaan/*tasybih* merupakan salah satu keindahan cara pengungkapan. Jadi, perumpamaan ini memberikan pesan kuat tentang kesedihan dan rasa kecil diri penyair. *Tasybih* memang tidak harus diterjemahkan secara langsung dengan perumpamaan. Bisa saja, pesan dalam perumpamaan disampaikan dengan lugas. Namun, baik dengan ataupun tanpa perumpamaan, pesan harus disampaikan dalam Bsa. Sayang sekali, hal ini tidak terungkap dalam Bsa. Justru yang muncul dalam terjemahan adalah frasa "Memasuki ceruk-ceruk nostalgia di masa lalu". Dalam frasa ini, memang nuansa kesedihan muncul, tapi perumpamaan itu tidak ada.

Selanjutnya, kata الحي menurut az-Zauzani berarti القبيلة من الأعراب (az-Zauzani, 1983: 31). Barangkali, ini bisa dipahami الحي adalah nama sebuah kabilah atau الحي berarti "kabilah" yang kalau dibandingkan degnan konteks kehidupan masa kini, bisa disamakan dengan "kampung" atau "perkampungan". Jika dipahami dengan cara pertama, maka sebagaimana uraian di atas, nama yang muncul dalam Bsu, tidak bisa dialihbahasakan sehingga nama harus dihadirkan begitu saja dengan transliterasi. Hal itu bahwa kecuali bila secara baku memang memiliki versi dalam Bsa maka nama bisa dihadirkan dalam versi Bsa. Oleh karena itu, kata الحي semestinya muncul dalam bentu *al-Ḥayy* atau minimal *Ḥayy,* atau versi transliterasi lain yang mewakili. *Al* tambahan di depan kata ini mungkin saja bisa dihilangkan jika diasumsikan bahwa nama asal kabilah ini adalah *Ḥayy.* Namun, jika dipahami dengan cara kedua, الحي bisa diterjemahkan dengan "kabilah; kampung; perkampungan; permukinan".

Untuk itu, peneliti di sini mengusulkan model terjemahan alternatif untuk bait pertama dan kedua puisi Mu'allaqat Umru' al- Qais sebagai berikut:

Lihatlah kijang-kijang putih di bekas reruntuhannya
Yang telah menjadi tanah lapang, bagaikan biji-biji merica
Pada pagi hari perpisahan itu, ketika mereka beranjak pergi
Aku hanyalah potongan buah *coloquinta* di hadapan *samirāt al- Ḥayyi*
(Catatan: *samirāt* bisa saja diganti dengan kata "akasia". Sedangkan kata *al-Ḥayyi* bisa saja diganti menjadi "perkampungan ini")

Jika Bsa tidak menggunakan perumpamaan, bisa saja diusulkan baris terakhir terjemahan alternatif di atas diganti dengan redaksi berikut:

Diri ini benar-benar tak berarti

Data berikutnya diambil dari dua baris pertama bait ketiga, yang berbunyi:

Aku pun berdiri dan membatu di bawah pohon brutowali
Memakan daun dan meminum getah pahitnya berulangkali

Peneliti cukup kesulitan untuk mendapatkan teks acuan terjemahan di atas dalam Bsa, lantaran tidak ada teks dalam Bsu yang memuat makna "Aku pun berdiri dan membatu" baik secara lugas maupun kias. Barangkali, ini adalah terjemahan dari teks bait sebelumnya, yaitu لدي سمرات karena satu-satunya kata dalam Bsu yang mengacu pada pohon yang memungkinkan untuk seseorang berdiri di bawahnya hanyalah kata سمرات. Namun, سمرات bukanlah "pohon brutowali" (barangkali yang dimaksud adalah "bratawali"), melainkan pohon dalam keluarga akasia.

Barangkali juga frasa "pohon bratawali" dalam Bsa itu dimaksudkan oleh Penulis buku sebagai padanan dari kata "حنظل", lantaran sama-sama "tumbuhan pahit". Namun, jika demikian, itu padanan yang tidak tepat. Tidak bisa diasumsikan bahwa frasa "pohon brutowali (bratawali)" dalam Bsa itu juga mengacu pada kata حنظل. حنظل bukanlah bratawali, melainkan *coloquinta*. Kata bratawali tentu saja tidak bisa menggantikan kata "*coloquinta*" hanya karena sama-sama tumbuhan pahit. Keduanya dari keluarga yang berbeda, dengan bentuk yang sangat berbeda. Lagi pula,

meskipun habitatnya adalah tanah kering, bratawali adalah tumbuhan tropis. Karena itu, bisa diasumsikan bahwa tumbuhan ini tidak tumbuh di tanah Arab, terlebih pada masa lampau, ketika koneksi antarbangsa masih sangat terbatas, terutama hubungan Arab dengan dunia luar.

Namun, dilihat dari layout, baris dalam Bsa ini bergabung dengan baris berikutnya yang kosa katanya tidak memiliki kesepadanan sama sekali dengan Bsu, baik dalam tataran kata maupun di atas kata. Konsep "tataran kata" dan "tataran di atas kata" mengacu pada konsep dari Mona Baker. (Baker, 1992)

Data berikutnya diambil dari baris ketiga dan keempat dari bait ketiga, yang berbunyi:

Kubiarkan para tetangga merasa iba atau mencercah

Sambil berkabar dari panggung unta yang istirah

Acuan yang paling dekat dalam Bsu untuk teks Bsa di atas bisa ditemukan pada *syaṭr* pertama bait kelima berikut ini:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم ۞

Pada teks Bsa, terdapat kata "tetangga" yang tidak ada acuannya dalam Bsu. Pada bait Bsu, kata yang dekat dengan arti ini adalah "صحبي", yang secara harfiah berarti "teman" atau "sahabat". Secara leksikografis, makna ini tidak bisa disamakan dengan "tetangga". Namun, bila dalam konteks bait ini, semua teman jelas-jelas adalah tetangga, maka secara bebas itu bisa saja. Namun, jika diacu keterangan az-Zauzani, tidak ada keterangan seperti itu. Jadi, bisa disimpulkan bahwa munculnya kata "tetangga" di sini sepenuhnya merupakan imajinasi penerjemah. Barangkali, munculnya imajinasi ini lantaran pengaruh budaya penerjemah. Dalam kultur penerjemah yang merupakan orang Indonesia, ungkapan "kata tetangga" sangat mudah dijumpai dan umum digunakan. Ungkapan ini secara tidak langsung menunjukkan adanya budaya "suka mencampuri/mengurusi urusan orang lain".

Kata "kubiarkan" dalam Bsa juga merupakan tambahan dari penerjemah. Begitu juga dengan kata "merasa iba atau mencercah". Memang, para sahabat itu kemudian mengungkapkan kata-kata, yang

entah itu berasal dari rasa empati atau bukan, tetapi “asal atau sebab” ungkapan itu tidak disinggung dalam teks Bsu.

Selanjutnya, kata “berkabar” yang muncul dalam Bsa juga agak keluar dari konteks. Kata “berkabar” berarti “memberi kabar”, yang lebih condong pada “memberitakan”. Artinya, ada suatu berita yang dikabarkan. Padahal, sebelumnya ada kata “merasa iba atau mencercah”, yang itu tentu saja konotasinya sangat berbeda dengan “berkabar”. Meskipun kata “berkabar” itu terdengar lebih puitis, tetapi di sini kurang tepat untuk menggantikan kata “berkata”.

Selanjutnya, frasa “dari punggung unta” mengindikasikan bahwa seluruh teman yang menyampaikan sesuatu ungkapan kepada penyair itu berada di atas unta. Padahal, teks Bsu tidak menunjukkan apa-apa tentang hal itu. Maka, bisa disimpulkan bahwa bagian ini juga muncul dari hasil imajinasi penerjemah saja, tanpa acuan di Bsu.

Untuk *syarḥ* pertama bait kelima di atas, peneliti mengusulkan model terjemahan alternatif berikut:

Ketika para sahabat menghentikan unta mereka

Data berikutnya diambil dari baris ketiga dan keempat dari bait ketiga, yang berbunyi:

Ayo bergerak! Tabahkan hatimu
Sebelum duka nestapa membakar jiwamu

Teks Bsa di atas merupakan terjemahan dari *syaṭr* kedua bait kelima Bsu berikut ini:

يقولون لا تهلك أسى وتجمل

Pesan dalam لا تهلك أسى senada dengan وتجمل. Kalimat لا تهلك أسى secara harfiah berarti “jangan merusak harapan” atau “jangan berputus asa”. Sedangkan kata وتجمل maksudnya adalah وتجمل في الصبر. Ini senada dengan sebuah ungkapan dalan al-Qur’an صبرا جميلا yang maksudnya adalah اصبر صبرا جميلا (kurang lebih artinya adalah “bersabarlah dengan sebaik-baiknya kesabaran”).

Adapun frasa “*Sebelum duka nestapa membakar jiwamu*” tidak memiliki acuan pada Bsu sehingga bisa disimpulkan bahwa bagian ini merupakan tambahan dari penerjemah.

Untuk *syaṭr* kedua bait kelima di atas, peneliti mengusulkan model terjemahan alternatif berikut:

Sambil berkata, 'Tabahkanlah hati, jangan berputus asa"

Klausa "jangan berputus asa" merupakan terjemahan dari لا تهلك أسى dan klausa "tabahkanlah hati" merupakan terjemahan dari وتجمل. Klausa "Tabahkanlah hati" sengaja didahulukan untuk mendapatkan rima yang sesuai dengan potongan bait sebelumnya.

C. Kesimpulan dan Saran

Dari uraian di atas, tampak bahwa Penulis buku *Syair-syair Arab Pra-Islam Al-Mullaqat*—khususnya *Qifā Nabki* karya Umru' al- Qais sangat mengedepankan kenyamanan pembaca (yang asumsinya adalah penutur asli bahasa Indonesia) daripada menyampaikan pesan/makna puisi sebagaimana yang terkandung dalam versi bahasa aslinya. Oleh karena itu, aspek-aspek detail dari kandungan puisi Bsu banyak yang hilang dalam Bsa, di antaranya *setting* dan tokoh-tokoh. Dalam hal bentuk formal, penulis juga tidak mempertahankan bentuk puisi dalam Bsa. Gaya puisi sepenuhnya menjadi bebas, dan ini jauh dari gaya puisi aslinya dalam Bsa yang mengikuti genre *multazim* dengan ketat. Karena itu, bisa disimpulkan bahwa Penulis lebih cenderung menyadur daripada menerjemah. Oleh karena itu, puisi-puisi yang terkandung dalam buku ini lebih tepat untuk tidak disebut sebagai terjemahan, tetapi sebagai karya saduran atau gubahan puisi yang terinspirasi dari puisi *Qifā Nabki* karya Umru' al-Qais.

Selain itu, sebagaimana diuraikan di bagian pendahuluan tulisan ini, bahwa selain kritik, yang penting juga dilakukan terhadap karya ini adalah apresiasi hasil terjemah. Sebagai sebuah karya baru (bukan terjemahan) karya ini mestilah diresepsi dan diapresiasi sebagai sebuah karya puisi Indonesia. Hal itu sesuai dengan pernyataan Penulis buku tersebut yang menegaskan bahwa pola dan tipografi puisi yang tertera dalam buku tersebut memiliki kesan yang tidak jauh berbeda dengan pola puisi Indonesia (Bunyamin & Salad, 2017: x). Apresiasi yang dilakukan bersama-sama dengan kritik menjadikan penilaian pembaca terhadap sebuah karya menjadi seimbang.

Daftar Pustaka

Abukhudairi, A. K. (2008). Arabs' contribution to the art of translation. *Journal of Modern Languages*, *18*(1), 179–190.

Adonis. (1989). *Al-Syi'riyyah al-'Arabiyyah*. Dar al-Adab.

al-Jāḥiẓ, A. 'Us̄mān bin 'Amrū bin J. (1965). *Kitāb al-Ḥayawān* (A. M. Harun, Ed.; 3 ed., Vol. 1).

Al-Foadi, R. (2014). مقاييس النقد الترجمي ودورها في تطوير حركة الترجمة العالمية.

az-Zauzuni. (1983). *Syarḥ al-Mu'allaqāt al-'Asyar*. Dār Maktabah al-Ḥayah.

Bachrum Bunyamin. (2013). Zuhair Bin Abi Sulma dan Puisi Muallaqat-Nya: Kajian Intrinsik. Dalam *Merangkai Ilmu-Ilmu Keadaban Penghormatan Purna Tugas Ustaz Muhammad Muqoddas*. Fakultas Adab dan Ilmu Budaya.

Badudu, J. S. (1986). *Inilah Bahasa Indonesia yang Benar II* (Vol. 2). PT Gramedia Pustaka Utama.

Baker, M. (1992). *In other words: A Course Book on Translation*. Routledge.

Bunyamin, B., & Salad, H. (2017). *Syair-Syair Arab Pra-Islam Al Muallaqat*. Ganding Pustaka.

Clements, R. (2015). *A Cultural History of Translation in Early Modern Japan*. Cambridge University Press.

Czerniawski, A. (1994). Translation of Poetry: Theory and Practice. *University of Illinois Press on Behalf of the Polish Institute of Arts & Sciences of America*, *XXXIX*(1), 18.

Hariyanto, S. (2012). Pengkhianatan demi kesetiaan: Upaya masuk akal untuk mencapai terjemahan puisi ideal. *Jurnal Linguistik Terapan*, 55–63.

Husain, T. (t.t.). *Al-Adab al-jahily*. Dar al-Ma'arif.

Jannessari Ladani, Z. (2008). Translation of Poetry: Towards a Practical Model for Translation Analysis and Assessment of Poetic Discourse. *Journal of Language & Translation*, *9*, 7–40.

Jones, F. R. (2012). Translation of Poetry. Dalam *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford University Press.

Loya, A. (1975). Poetry as a Social Document: The Social Position of the Arab Woman as Reflected in the Poetry of Nizâr Qabbânî. *International Journal of Middle East Studies*, *6*(4), 481–494. https://doi.org/10.1017/S0020743800025381

Malmkjær, K. (2012). Meaning and Translation. Dalam *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford University Press.

Mohammed, D. K. S. (2019). The Impact of Compensation in Translating Classical Arabic Poetry into English: An Analytical Study. *Journal of Language Studies*, *1*(4), 11–27. https://doi.org/10.25130/lang.v1i4.42

Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. Prentice-Hall International.

Newmark, P. (2001). *Approaches to Translation*. Pergoman Press.

Nida, E. A., & Taber, C. R. (1982). *The Theory and Practice of Translation*. United Bible Society.

Susan Bassnett. (2012). The Translator as Cross-Cultural Mediator. Dalam *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford University Press.

BAGIAN III
KAJIAN SASTRA

SASTRA ARAB DAN TANTANGAN KONTEMPORER
(Perspektif Karya, Sejarah dan Media)

Oleh: Moh. Kanif Anwari

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
hanif@uin-suka.ac.id

Sastra Arab (SA) sebagaimana sastra dunia lainnya mengalami dinamika perkembangan layaknya sebuah peradaban. Melalui tradisi lisan pada awalnya SA muncul lalu mendapatkan identitas kesastraan nya sehingga ia meninggalkan tradisi estetis dan rasionalis yang mampu menempatkan bangsa Arab bersanding dengan Bangsa-Bangsa lain. Identitas kesastraan ini menjadi lebih nyata kontribusi nya manakala Islam datang dengan rasionalitas ajarannya mampu menggeser identitas lisan bangsa Arab menjadi identitas tulisan. Ya, tradisi lisan yang identik dengan tradisionalitas, Baduwi, dan keterbelakangan begitu Islam datang tradisi ini bergeser menjadi tradisi tulisan yang identik dengan modernitas, kota, dan kemajuan.

Pergeseran-pergeseran ini dalam sejarah SA memunculkan tantangan bagi bangsa Arab umumnya dan bagi SA khususnya untuk menghadapi problematika jaman. Yakni, apakah yang sudah bergeser atau berubah itu menjadi baru atau apakah yang tetap atau tidak berubah itu disebut lama/tradisional? Apakah yang lama/tetap itu masih orisinal kemudian yang baru/berubah itu sudah dianggap kontemporer? Bagaimana lalu SA itu menyikapi perkembangan jaman kekinian? Pertanyaan-pertanyaan ini seyogyanya dimunculkan manakala kita hendak mengetahui seberapa survivalnya SA dalam menghadapi tantangan pembaharuan jaman.

Taha Husain (1889-1973) menyebut terdapat dua pembaharuan dalam sastra Arab, yaitu material (*al-madiy*) dan mental (*al-'aqliy*).

Pembaharuan material dalam kehidupan sastra tidak menuntut orang memiliki pengetahuan yang luas, pemahaman yang mendalam dan kuat seputar realitas kehidupan melainkan menuntut hidup dengan cara bangsa Arab dulu hidup dan menikmati kesenangan hidup mereka. Mereka melakukannya pada awalnya tanpa memahami realitas kehidupan baru yang tersedia bagi mereka; karena cara mengambil manfaat dari kehidupan sastra ini tidak membutuhkan apa-apa selain gerakan, keinginan untuk mengambil manfaat, dan tidak memerlukan pendalaman, pendidikan, atau pemahaman. Sementara pembaharuan mental dalam kehidupan sastra tidaklah mudah. Ia memerlukan pengembangan yang mendalam dan dalam jangka panjang, pengembangan yang menyentuh jiwa, pikiran, hati, keterikatan, dan menyentuh semua bidang kehidupan manusia. Perkembangan mental ini pada dasarnya lambat, yakni bervariasi menurut usia di mana orang hidup. Di zaman kuno perkembangan itu sangat lambat, begitu pun di era modern, tetapi kelambatan di era modern lebih sedikit dari pada zaman kuno.

Pada era modern yang dibarengi dengan kemunculan teknologi informasi (TI) SA dipaksa untuk mempertahankan eksistensinya dengan atau tanpa mengapresiasi teknologi informasi. Mengapresiasi TI artinya siap untuk menerima segala konsekwensi yang ditimbulkan oleh pemanfaatan teknologi baik positif maupun negatif termasuk siap untuk kehilangan substansi tradisionalitasnya sebagai ekspresi langsung emosi dan pikiran bangsa Arab. Karena sikap ini mengandaikan peran TI yang tidak hanya sebagai media/alat semata melainkan pada saat yang sama merupakan pesan. TI dan SA kemudian memiliki hubungan resiprokal dimana keduanya bisa menjadi subyek dan obyek sekaligus. Sikap ini juga menghilangkan dikotomi Arab-Barat, tradisonal-modern, atau maju-mundur bagi perkembangan SA.

Sementara itu menolak TI mengandaikan pembatasan apresiasi terhadap SA dan sekaligus menempatkannya sebagai bidang eksklusif yang hanya bisa dipelajari, dipahami, dan disebarkan oleh kalangan terbatas yang dianggap telah memenuhi kriteria kearaban sebagaimana yang dipropagandakan oleh para tradisionalis. Menolak

TI artinya meneguhkan keterbatasan dan keterkungkungan, pada saat yang sama, menolak kelonggaran dan kebebasan.

SA dengan demikian telah mengalami tantangan jaman yang tidak mudah agar tetap bisa survival sepanjang masa, *shalihun li kulli 'l-zaman*. Tulisan ini akan memaparkan secara ringkas tantangan tersebut yang akan terkonsentrasi pada 3 (tiga) perpektif: karya, sejarah, dan media.

A. Karya

Sastra Arab (SA) merupakan pengalaman estetis manusia menggunakan bahasa Arab. *Oxford English Dictionary* menyebut bahwa SA merupakan tulisan yang nilainya terletak pada keindahan bentuk atau efek emosional. Paralel dengan keindahan dalam konteks ini adalah istilah dalam Bahasa Perancis "*belles-lettres*" yang biasa diartikan sebagai huruf yang indah. Oleh karena itu studi SA umumnya mempropagandakan kajian tentang dua aspek utama karya sastra yaitu aspek bentuk dan aspek isi. Jika dalam puisi kajian bentuk meliputi *wazan* dan *qafiah*, maka dalam prosa kajiannya terdiri dari alur, tokoh, tema, dan latar. Sementara, aspek isi baik puisi maupun prosa dalam SA, sebagaimana dalam sastra lain, mengarah pada fungsi: *pertama*, moralitas yakni memberikan pengetahuan kepada pembacanya sehingga mengetahui moral yang baik atau tidak; *kedua*, religiusitas yakni mengandung ajaran agama yang dapat diteladani oleh pembacanya; *ketiga*, didaktif yakni mengandung nilai-nilai pendidikan yang dapat diterapkan oleh pembacanya, dan *keempat*, rekreatif yakni mengandung hiburan bagi pembacanya.

Perlu kita ingat kembali bahwa estetika dalam SA mula-mula dikembangkan oleh bangsa Arab melalui tradisi lisan sehingga mengapa karya sastra utama mereka adalah puisi. Puisi mendasarkan ekspreseinya pada kemampuan lisan untuk mengeluarkan suara melalui rajutan huruf, harmonisasi kata, dan simponi kalimat yang mampu memberikan kesan mendalam kepada pendengarnya. Oleh karenanya, puisi mendasarkan resepsi estetis nya pada pendengaran yang tampil berupa kefasihan, kelugasan, dan kejelasan ungkapan atau tuturan. Menjadi logis dari sini manakala bangsa Arab menjadikan

keindahan ungkapan sebagai parameter estetis dan keterampilan yang perlu dilestarikan dan dijaga untuk menilai sebuah teks apakah unggul, berkualitas, atau tidak. Upaya pelestarian dan penilaian ini telah dilakoni oleh bangsa Arab dengan mengadakan kontestasi pembacaan puisi di panggung terbuka saat mana orang-orang biasa berkumpul. Tempat favorit mereka adalah pasar dimana orang dari berbagai penjuru berkumpul melakukan transaksi barang maupun jasa.

Tidak berhenti pada pelestarian saja, dalam sejarahnya bangsa Arab menjadikan penguasaan estetika terhadap puisi tersebut bahkan sebagai legitimasi kekuasaan politik dan budaya. Siapa pun yang memenangkan kontestasi puisi, ia berhak untuk memangku kepala suku yang pada saat yang sama mengendalikan suku-suku lain yang kalah di dalam kontestasi tersebut. Apresiasi terhadap keunggulan estetika puisi ini juga dilakukan dengan memajang puisi-puisi pemenang kontestasi di dinding Ka'bah yang akhirnya memunculkan satu genre puisi Arab tersendiri, yakni *mu'allaqat*.

Al-Jurjani (322-392 H.), misalnya mensyaratkan estetika teks dengan enam kriteria: 1) kebenaran makna, 2) ketepatan dan konsistensi pemilihan kata, 3) diskriptif, 4) analogis, 5) penuh kreatifitas, dan 6) banyak menggunakan pepatah. (al-Jurjani: 1992, 3).. Dari perspektif lain, Ibn Thabathiba (322 H.) mengemukakan kriteria keindahan puisi Arab dengan berpendapat bahwa harmonitas puisi itu terbentuk oleh pemahaman yang benar dan bagusnya struktur dan seimbang nya unsur pembangun struktur tersebut. Sehingga jika pemahaman yang benar dan *wazan* yang tepat bersatu maka benarlah makna dan indah lah kata. Pendengaran dan pemikiran menjadi bersih dari kekeruhan makna. Jika puisi itu berkurang dari unsur-unsur pembangunnya: keseimbangan *wazan*, kebenaran makna, dan keindahan kata maka pemahaman pun menjadi berkurang pula karena berkurangnya unsur-unsur pembangunnya. (Ibn Thabathaba: 1120, 14).

Lebih dari itu, ada hubungan substansial antara sastra dan estetika hingga sebagian peneliti melihat sastra sebagai aktifitas bahasa yang bertujuan untuk menguatkan kehidupan yang menciptakan kenikmatan estetis. Hal ini senada dengan seni perspektif Immanuel

Kant (1724-1804) sebagaimana dikutip oleh Ahmad Kamal Zaki, yakni karya yang murni ditujukan untuk kenikmatan estetis, kebebasan tiada batas selain kenikmatan estetis. (Ahmad Kamal Zaki: 1131, 76).

B. Sejarah

Terjadi pergeseran orientasi terhadap karya sastra. Pada awal abad modern terjadi ketegangan antara Barat dan Timur dimana Eropa, utamanya Perancis, pada saat itu sedang mengalami revolusi industri yang merubah secara radikal cara orang memproduksi barang dari hal yang tadinya sulit, lama dan mahal menjadi hal yang mudah, cepat, dan murah. Revolusi ini pada akhirnya berpengaruh besar terhadap bidang ekonomi, politik, social, dan budaya dunia. Pengaruh paling signifikan dalam bidang ekonomi adalah kebutuhan pangsa pasar terhadap membludaknya produk industry di satu sisi dan kebutuhan penyediaan bahan baku yang bisa diolah oleh industry sehingga memerlukan ekspansi ke luar Eropa. Ekspedisi Napoleon (1878) dalam hal ini sangat signifikan untuk dijadikan bukti. Dalam sejarah SA pengaruh revolusi industry ini pada akhirnya merambah ke ranah politik dimana karya sastra yang sejatinya merupakan produk budaya menjadi komoditas politik, politik identitas. Timur/ Arab dalam konteks ini diidentikkan dengan puisi sementara Barat/ Eropa/Amerika diidentikkan dengan prosa kendatipun ketegangan ini bergeser di kemudian hari.

Kemunculan kelompok-kelompok sastrawan Arab merupakan bukti telah terjadi pergeseran orientasi mereka dari puisi ke prosa. Kelompok Neo-Classic yang dimotori oleh al-Barudi, misalnya, sangat intens dan getol untuk mempropagandakan puisi Arab tidak saja di hadapan bangsa Arab sendiri melainkan juga di hadapan dunia sebagai masterpiece karya sastra nya. Puisi Arab dengan segala atribut dan rigiditas nya bagi kelompok ini merupakan identitas dan symbol kearaban yang lebih mengekspresikan emosinalitas daripada rasionalitas. Berseberangan dengan kelompok ini, muncullah kelompok Diwan, dimotori oleh Abdurrahman Syukri, yang mempropagandakan puisi Barat sebagai entitas yang lebih mewakili bangsa Arab karena kebebasan ekspresi yang diusung nya. Jika puisi

Arab tampil dengan rigiditas bentuk dan abai terhadap makna maka puisi Barat tampil dengan fleksibilitas bentuk dan syarat akan makna. Ketegangan bentuk dan isi ini terbangun karena beberapa factor, antara lain politik, budaya, dan intelektual. Faktor politik bermula dari ekspansi Perancis oleh Napoleon untuk menguasai Mesir sebagai negara yang dianggap memiliki sejarah kejayaan kekuasaan, pengetahuan, dan peradaban yang panjang sejak kekuasaan Fir'aun, Yunani, Kerajaan Romawi, Khulafa Ar-Rasyidin, Dinasti Umayah, Abbasyiah, Mamlukiyah dan Utsmaniayah. Ekspedisi ini bermula dari gagasan Raja Louis XIV (1638–1715), terkenal dengan Rencana Leibnitz, untuk menyaingi dan mengendalikan perdagangan Inggris ke India dan supremasinya di Asia Selatan. Mesir pada saat itu memang dijadikan salah satu target pemasaran barang-barang hasil industri Perancis. Lepas dari adanya persaningan Perancis dengan Inggris ekspansi Napoleon bagi rakyat Mesir khususnya dan bangsa Arab umumnya merupakan penjajahan yang harus dihilangkan. Muncullah di sini nasionalisme Arab yang di kemudian hari memberikan semangat bangsa Arab untuk memperjuangkan eksistensi dan jati diri mereka di hadapan Bangsa-Bangsa di dunia. Faktor budaya bermula dari modernitas yang dibawa oleh Napoleon yang bercirikan dengan pemanfaatan teknologi di dalam memenuhi kebutuhan hidup sehingga dirasa lebih efisien dan murah biaya di dalam menghasilkan barang maupun jasa. Sementara, bangsa Arab saat itu masih mewarisi budaya tradisional yang lebih banyak memanfaatkan alam untuk menghasilkan barang dan jasa. Adapun factor intelektual terdiri dari setidaknya tiga sumber pengetahuan yang berkembang dan dipelajari baik olah bangsa Barat maupun Arab, yakni Yunani dengan filsafatnya, Romawi dengan teknologi (terutama) perangnya, dan Turki Usmani dengan kekaisarannya.

Kelompok sastrawan berikutnya yang merevolusi *mindset* bangsa Arab terhadap eksistensi puisi sebagai identitas Arab menjadi prosa juga sebagai identitas mereka adalah kelompok Modern dengan Puisi Bebasnya yang dimotori oleh Adonis, (Adonis: 2012, 5) Nazik al-Malaika, dan Badr al-Sayyab. Propaganda kelompok ini adalah melepaskan diri dari segala ikatan bentuk puisi Arab di satu sisi dan

mengekspresikan perasaan dan pemikiran secara bebas. Dari sinilah kemudian tranformasi puisi ke prosa atau sebaliknya dalam kancah kesusasteraan Arab menjadi semakin niscaya.

Transformasi tersebut diperkuat oleh adanya hirarkhi gerakan nasionalisme Arab yang bermula dari kolonialisme Barat terhadap Mesir. Nasionalisme merupakan system acuan budaya yang membentuk rasa memiliki. Sistem ini berfungsi membentuk identitas kolektif bangsa Arab yang sekaligus merupakan bagian intrinsik dari budaya abad kedua puluh. Transformasi politik dan sosial-ekonomi bangsa Arab, seperti penciptaan masyarakat perkotaan dan sistem negara koersif yang mempraktikkan rekayasa sosial, atau tuntutan masyarakat industri untuk mengawasi dan merasionalisasi tenaga kerja, menciptakan fondasi bagi munculnya nasionalisme Arab. (Peter Wien: 2017, 2).

Lokalitas gerakan nasionalisme Arab yang berakar dari Mesir ini selanjutnya dalam konteks sastra berkembang menjadi Nasional. Hal ini terjadi karena adanya dialektika gerakan nasionalisme di Mesir. Di mana kelompok Neo-Klasik setelah dikritik habis-habisan oleh Diwan karena ketradisionalannya dan rigiditasnya terhadap standar *wazan* dan *qafiyah* memunculkan suasana baru. Sebagian pendukung Neo-Klasik menerima kritik tersebut sehingga memunculkan kelompok kompromis antara identitas Arab dan Barat yaitu Apollo. Kendatipun dari aspek produktifitas kelompok Apollo ini rendah namun ia berhasil menggeser ideologi nasionalisme Arab yang tadinya hanya lokal Mesir menjadi mencakup seluruh bangsa Arab.

Kemudian, nasionalisme sebagai pandangan dunia muncul bersama dengan negara bangsa modern dan transformasi sosial yang menyertainya. Ini dianggap sebagai produk modernitas Eropa. Sebuah narasi yang ketinggalan zaman, tetapi masih populer, tentang sejarah Timur Tengah menggambarkan munculnya modernitas di kawasan itu sebagai perpecahan, yang dibawa oleh imperialisme seperti yang diwujudkan Napoleon Bonaparte ketika ia turun di Alexandria pada tahun 1798. Namun, menurut para ahli yang lebih baru, penaklukan Prancis atas Mesir, meskipun jelas merupakan terobosan politik, hanya berfungsi sebagai katalisator tren yang telah

mengakar di masyarakat Timur Tengah beberapa waktu sebelumnya. Perdebatan mengikuti dua jalur penyelidikan. Ada yang menyangkal anggapan bahwa cara berpikir modern dan "tercerahkan" hanya muncul di tanah Utsmaniyah sebagai konsekuensi perjumpaan dengan sains Barat. Beberapa peneliti telah mengidentifikasi tanda-tanda Pencerahan Islam asli yang belum sempurna di Timur Tengah pada abad kedelapan belas atau bahkan lebih awal – sebuah gagasan kontroversial yang memicu perdebatan. Pada baris kedua, para peneliti yang lebih berhati-hati berpendapat bahwa kelas menengah ekonomi yang tumbuh di tempat-tempat seperti Kairo mengembangkan bentuk ekspresi sastra individual dan pendekatan kritis terhadap debat tekstual yang berkembang secara regional, membangun pasar buku yang berkembang berdasarkan output dari lokakarya khusus yang memproduksi manuskrip untuk ekspor dan konsumsi lokal. Secara keseluruhan, fenomena ini mempersiapkan perubahan penting dalam pandangan dunia dari persepsi yang konkret dan terbatas secara lokal tentang kepatuhan masyarakat menuju gagasan abstrak tentang kesetiaan kepada kelompok yang lebih luas berdasarkan penanda etnis, agama, dan budaya bersama. (Wein: 2017, 3-4).

C. Media

Penetrasi teknologi modern di segala bidang telah menyebabkan perubahan yang menentukan dalam sifat layanan, produk, pengetahuan dan konsep elemen waktu yang mengatur semua perkembangan yang terjadi. Pada tahun 2015, World Economic Forum meluncurkan *Digital Transformation Initiative* sebagai bagian dari beberapa inisiatif yang diluncurkan oleh dunia untuk membentuk masa depan. Transformasi digital adalah tahap ketiga dari adopsi teknologi digital, yang melalui tiga tahap (efisiensi atau keterampilan – penggunaan digital- dan transformasi digital). (https://www.arabmediasociety.com/الإعلام-والتحول-الرقمي/) SA dalam era ini menghadapi tantangan orisinalitas dimana bentuk dan isi merupakan domain terpenting untuk melihat orisinalitas ini. Dalam konteks seni bentuk atau komponen fisik tidak dapat lagi dianggap atau diperlakukan seperti dulu, yang tidak dapat tetap tidak terpengaruh oleh pengetahuan dan kekuatan modern.

Pengetahuan-pengetahuan tradisional masih mengapresiasi karya-karya sastra yang memiliki kedekatan bahkan erat dengan suasana alam dan batin sehingga bentuk puisi yang muncul syarat dengan kaidah-kaidah rima (*qafiyah*) dan matra (*wazan*). Pengetahuan ini meniscayakan bahwa karya sastra memiliki kriteria tersendiri, terukur, dan tersusun dengan seperangkat kaidah sehingga mudah untuk mengatakan ini puisi Arab atau ini bukan, ini prosa Arab atau ini bukan. Lebih dari itu muncul pernyataan bahwa penyair Arab itu haruslah orang Arab yang bahasa ibunya Arab. Atau, hanya orang Arab lah yang bisa menjadi penyair Arab.

Pengetahuan tradisional ini meniscayakan puisi Arab yang sekaligus menunjukkan orisinallitasnya harus memenuhi 3 aspek: bentuk (*syakl*), isi (*madlmun*), dan konstruksi (*bina'*). Aspek bentuk ditandai dengan penggunaan rima dan matra sekalipun susunan bait-baitnya berbeda-beda seperti yang terdapat pada puisi *muwassyahah* yang merupakan puisi khas Andalusia. Aspek isi terbatas pada tema-tema yang mengekspresikan apa yang bangsa Arab lihat di lingkungan sekitarnya, seperti pasir, laut, bebatuan, bulan, matahari, dan binatang. Ekspresi yang mengandalkan emosi penyair daripada rasionalitasnya. Aspek konstruksi dicirikan dengan kesatuan organik antar unsur puisi di satu sisi namun maknanya terpisah pada sisi lainnya.

Berbeda dengan pengetahuan tradisional, pengetahuan modern meniscayakan transformasi teknik SA sehingga membuka seluas-luasnya kesempatan untuk menuangkan pikiran dan perasaan tanpa terganjal oleh rigiditas bentuk, isi, dan konstruksi. SA sebagaimana sastra yang lain secara tradisional terkait dengan percetakan dan diterbitkan dalam buku atau majalah. Percetakan, meskipun didukung oleh teknologi komputer, tetap menjadi cara utama dalam memproduksi dan memperbanyak karya sastra. Adalah situasi yang memperoleh pembenaran tambahan dalam tradisi panjang yang menegaskan peran khusus kata-kata tertulis dalam interpretasi intelektual atas realitas dan dalam mengambil alih tempat yang menonjol di ruang publik dengan kata-kata tercetak. Tentu saja, transformasi teknis, percepatan ritme perubahan peradaban, dan

ritme kehidupan mempengaruhi cara pembentukan dan sirkulasi pesan sastra dalam ruang sosial.

SA memiliki hubungan langsung dengan media dimana hubungan ini akan menentukan peran keduanya dalam memproduksi karya. Hubungan pertama ideal, yaitu hubungan yang bersifat resiprokal dimana sastra mendapatkan apresiasi masyarakat sepadan dengan apresiasi mereka terhadap media. Media, dalam hal ini baik yang masih analog/manual maupun yang elektrik/digital. Karya sastra menjadi dapat diciptakan, dinikmati, dan dikritik melalui media yang menyebarkannya. Pada saat yang sama media menunjukkan eksistensi aktifnya sehingga ia bisa menjadi lembaga tersendiri yang mandiri. Hubungan professional mengandaikan keberpihakan peran pada hanya karya sastra atau media saja. Jika karya sastra merupakan satu entitas maka media merupakan entitas lain sehingga hubungan ini menjadikan obyek-subyek tidak lagi bisa resiprokal sebagaimana pada hubungan ideal.

Tantangan orisinalitas SA mutakhir dihadapkan pada perkembangan TI yang sudah merebak di seantero jazirah. Bagaimana bangsa Arab menyikapi 'tranformasi' era manual ke digital ini. Sebagaimana kita ketahui bahwa kemunculan TI melalui tiga fase utama, yakni digitasi dokumen, penggunaan teknologi informasi dan computer (TIK), dan transformasi digital. (*Ibid.*) Fase pertama ditandai oleh digitalisasi dokumen yang sebelumnya masih menggunakan kertas, *paperless*. Fase kedua ditandai oleh proses pemanfaatan TIK untuk meningkatkan kinerja dan hasilnya. Sedangkan fase ketiga ditandai oleh transformasi digital secara global dimana inovasi dan penyempurnaan kinerja secara sinergis terus dilakukan untuk menghasilkan karya yang berkualitas. Transformasi ini meniscayakan bangsa Arab, secara kultural, untuk beradaptasi sedemikian rupa sehingga identitas dan kebijaksanaan-kebijaksanaan mereka tidak terkikis atau hanyut begitu saja dengan arus jaman.

Tantangan ini bila ditarik dalam konteks karya sastra akan menyisakan pr mendalam khususnya bagi puisi Arab. Unsur puisi Arab terdiri dari bentuk dan isi dimana bila bentuk merupakan ekspresi *wazan* dan *qafiyah* maka isinya merupakan ekspresi akal dan perasaan

penyair-penyairnya. Bahwa *wazan* dan *qafiyah* merupakan sistem yang telah terumuskan sedemikian rupa oleh Ahmad Khalil al- Farahidi sehingga pembaca puisi Arab, dari perspektif bentuk, tinggal mengacu pada sistem tersebut dengan pengetahuan-pengetahuan yang menyertainya. Namun demikian dari pespektif isi, pembaca tidak mudah untuk mendapatkan pesan emosi yang hendak diekspresikan oleh penyair. Terdapat persoalan transfer rasa bahasa (Arab), *dzawq lughawi*, yang harus diselesaikan oleh pembaca agar benar-benar meresapi, memahami, dan mendalami puisi yang dibacanya.

Taha Husein menyebut bahwa antara puisi dan pembaca terdapat hubungan perasaan, *dzawq*, yang akan membangun tradisi maupun pembaharuan bangsa Arab.1 Bangsa Arab telah banyak membaca ilmu pengetahuan dan sains modern dengan mudah bahkan mampu mengungguli Bangsa-bangsa Barat atau setidaknya setingkat dengan mereka. Namun, tidak demikian halnya dengan puisi. Puisi Arab, dari perspektif seni, meniscayakan hubungan emosional antara pembaca dan puisi karena hubungan ini akan menciptakan maju atau mundurnya peradaban bangsa.

Sebagai salah satu entitas seni, SA tidak bisa mengelak untuk direproduksi layaknya karya seni sehingga tantangan orisinalitas kembali muncul di sini. Artefak buatan manusia selalu bisa ditiru. Replika dibuat oleh siswa dalam mempraktikkan keahlian mereka, oleh para master untuk menyebarkan karya mereka, dan, terakhir, oleh pihak ketiga untuk mengejar keuntungan. Reproduksi mekanis suatu karya seni, bagaimanapun, merupakan sesuatu yang baru. Secara historis, ia maju sesekali dan dalam lompatan pada interval yang panjang, tetapi dengan intensitas yang dipercepat. Orang Yunani hanya tahu dua prosedur mereproduksi karya seni secara teknis: pendiri dan stamping. Perunggu, tanah liat, dan koin adalah satu-satunya karya seni yang dapat mereka produksi dalam jumlah banyak. Semua lainnya unik dan tidak dapat direproduksi secara mekanis. Dengan seni grafis potongan kayu menjadi dapat direproduksi secara mekanis untuk pertama kalinya, jauh sebelum tulisan dapat direproduksi melalui cetakan. Perubahan besar yang ditimbulkan oleh percetakan, reproduksi mekanis tulisan, dalam sastra adalah kisah yang akrab.

Alasannya ada dua. *Pertama*, produksi ulang proses lebih independen dari aslinya daripada produksi ulang manual. Misalnya, dalam fotografi, reproduksi proses dapat memunculkan aspek-aspek aslinya yang tidak dapat dicapai dengan mata telanjang namun dapat diakses oleh lensa, yang dapat disesuaikan dan memilih sudutnya sesuka hati. Reproduksi fotografis, dengan bantuan proses tertentu, seperti *slow motion*, dapat menangkap gambar yang luput dari penglihatan alam. *Kedua*, teknis reproduksi dapat menempatkan salinan asli ke dalam situasi yang tidak terjangkau oleh aslinya. (Walter Benjamin: 1969, 3).

SA dalam hal ini puisi dan prosa nya yang memiliki keunikan tradisi dalam menciptakannya harus siap untuk diciptakan kembali dengan keunikan tradisi baru pula. Jika tradisi klasik nya, manual, mengandaikan keterikatan kuat dengan kaidah dan mengesampingkan isi atau makna maka tradisi kontemporer nya, digital, mengandaikan kebebasan dan memusatkan pada isi atau maknanya. Pada saat yang sama SA akan mengalami reproduksi digital yang akan memunculkan eksistensi dan subtansi baru.

D. Penutup

Demikian dinamisnya perjalanan SA dalam menghadapi tantangan jaman yang senantiasa muncul baik dari perspektif karya, sejarah, maupun media.

Perspektif karya bagi SA akan menghadapi tantangan fungsional tidak hanya estetika melainkan juga etika. SA yang bermula dari tradisi lisan sehingga identitas seninya lebih menonjol daripada identitas etika pada perkembangannya kedua identitas tersebut dituntut semakin fungsional. Mengingat logika yang dibangun oleh tradisi lisan adalah bagaimana memenuhi perasaan, sementara logika yang dibangun oleh tradisi tulisan yang muncul kemudian adalah bagaimana mengapresiasi pikiran.

Perspektif sejarah bagi SA menghadapi tantangan orientasi dimana pada masa revolusi industri SA terseret ke dalam perdebatan politik, politik identitas. Perdebatan SA yang baik mengerucut pada seberapa kuat ia mencirikan Arab dan sebaliknya, seberapa kuat ia mencirikan Barat. Politik ini kemudian juga merambah pada

munculnya nasionalisme Arab yang pada akhirnya memunculkan sastra individual dan komunal melalui beberapa kelompok sastrawan Arab.

Perspektif media bagi SA menghadapi tantangan reproduksi mekanis dimana SA yang memiliki tradisi yang khas akan dengan mudah dibuat kembali bahkan hasil pengulangan produksi ini bisa lebih baik dari aslinya. Oleh karenanya, problem orisinalitas terhadap SA di sini perlu didiskusikan kembali.

Daftar Pustaka

Buku

Adonis. 2012. *Diwan al-Natsr al-'Arabiy*, J. I. Birut: Dar al-Bidayat.

Benjamin, Walter. 2008. (ed.) Michael W. Jennings, Brigid Doherty, dan Thomas Y. Levin. *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*. Cambridge, USA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Husein,Thaha. 2017. *Taqlid wa Tajdid*. UK: Hindawi Foundation C.I.C.

Al-Jurjani. 1992. *al-Wasatah bayn al-Mutanabbiy wa Khusumihi*, (ed.) Ahmad 'Arif al-Zayn. Tunis: Dar al-Ma'arif.

Karam, Antonius, Dr. 1982. *Al-'Arab Amama Tahadiyyat al-Tiknulujiya*. Kuwait: al-Majlis al-Watani li 'l-Saqafah wa 'l-Funun wa 'l-Adab.

Oxford English Dictionary (Oxford English Dictionary) (z-lib.org).txt

Tabatiba, Ibn. 1120 H. *'Iyar al-Syi'r*, ed. Al-Hajiriy wa Muhammad Zaghlul Salam. Mesir: Mansyurat al-Maktabah al-Tijariyyah.

Wien, Peter. 2017. *Arab Nationalism The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. NY: Routledge.

Zaki, Ahmad Kamal. 1131 H. *al-Naqd al-Adabiy al-Hadis Ahwaluhu wa Ittijhatuhu*. Beirut: Dar al-NAhdlah al-'Arabiyyah.

Jurnal

Nayel, Husam. "al-Adab a'-Arabiy wa 'l-Tiknulujiya al-Raqmiyah" dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 40. Tahun 2020. h. 215-246.

Internet

https://www.arabmediasociety.com/الإعلام-والتحول-الرقمي/

POTRET PEREMPUAN ARAB DALAM AL-ARWĀH AL-MUTAMARRIDAH

Oleh: Nurain

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga
nurain@uin-suka.ac.id

A. Pengantar

Perempuan telah mengalami penderitaan Panjang di bawah tekanan dan dominasi laki-laki dalam masyarakat patriarki. Berbagai norma dan nilai patriarki dijaga dan dilestarikan untuk memelihara status subordinasi perempuan yang menyebabkan mereka hidup dalam ketertindasan sehingga mereka menderita secara sosial maupun keagamaan. Dalam ajaran agama-agama besar: Islam, Kristen dan Yahudi, Hawa adalah perempuan pertama yang menghadapi masyarakat patriarki. Ia dituduh sebagai sumber rasa sakit, derita dan kesulitan, Hawa digambarkan sebagai penyebab jatuhnya manusia dari surga ke Bumi: ia yang terlebih dahulu tergoda oleh setan, kemudian menggoda Adam untuk melanggar larangan Tuhan. Keyakinan seperti ini diterima dan diwariskan secara turun temurun sampai sekarang.

Mindset patriarki tersebut memberikan efek kurang menguntungkan bagi perempuan. Perempuan mengalami tekanan, dominasi dan kekerasan karena perbedaan gender; mereka disubordinasi dan dikorbankan untuk menghadapi berbagai masalah kehidupan; mereka tidak diperlakukan sebagai manusia yang setara dengan laki-laki. Posisi sebagai kepala rumah tangga atau pimpinan dalam masyarakat diberikan kepada laki-laki sementara perempuan cukup menjadi subordinat di bawahnya, tidak perlu diberikan hak dan kesempatan dalam posisi yang penting.

Dalam konteks masyarakat Arab, perempuan telah mengalami diskriminasi sejak kecil, hak dan kewajiban mereka dibedakan dengan anak laki-laki. Jauh sebelum Jubran Khalil Jubran dilahirkan, masyarakat Arab telah memiliki kebiasaan menguburkan bayi perempuan hidup-hidup (Daif, 2003: 75). Alasan mereka melakukan hal itu karena anak perempuan dianggap hanya akan menjadi beban bagi keluarga; karena mereka dianggap tidak produktif secara ekonomi; anak perempuan akan menjadi aib bagi suku ketika besar karena dikhawatirkan akan dijadikan tawanan ketika suku mereka mengalami kekalahan dalam peperangan

Diskriminasi terhadap perempuan terus terjadi dan berlanjut pada masa Jubran kecil: dalam bidang pendidikan misalnya, ketika anak laki-laki harus bersekolah, anak perempuan tidak perlu bersekolah dan karena alasan ekonomi, mereka lebih baik membantu orang tua mencari nafkah untuk mencukupi kebutuhan keluarga (Bushrui, 1998: 43). Setelah dewasa, seorang perempuan tidak memiliki kebebasan untuk memilih orang yang akan menjadi suaminya dan bahkan kaum laki-laki dalam keluarga memiliki hak penuh untuk menentukan kehidupan selanjutnya bagi anak perempuan, dan setelah menikah nasib mereka akan berpindah ke tangan para suami. Bagi Jubran, perlakuan terhadap perempuan tersebut dianggap tidak adil dan bertentangan dengan kemanusiaan. keadilan harus ditegakkan dan merupakan hal yang esensial dalam masyarakat. Keadilan tidak hanya diukur oleh sistem hukum, tetapi lebih sebagai kewajaran, kejujuran, keterbukaan dan integritas antar individu. Jubran tidak segan mengkritik dan menyerang nilai dan norma tradisional yang dianggapnya membelenggu dan masyarakat patriarki yang mengekang dan mengeksploitasi perempuan. Ia berjuang melawan ketidakadilan dan ketimpangan perlakuan yang terjadi antara laki-laki dan perempuan.

B. Pembahasan

Jubran Khalil Jubran yang terlahir di Besyarri, Lebanon pada 6 Desember 1883, termasuk pionir yang dengan berani menyuarakan pembelaan terhadap hak-hak perempuan dan melakukan kritik

konstruktif untuk mengangkat perempuan sebagai manusia seutuhnya yang memiliki kedudukan setara dan sejajar dengan laki-laki. Tulisan sederhana ini akan mengeksplorasi berbagai pandangan Jubran terhadap perempuan dalam *al-Arwāh al-Mutamarridah* dengan perspektif feminis.

Feminisme merupakan ideologi pembebasan perempuan yang meyakini bahwa perempuan mengalami ketidakadilan karena jenis kelaminnya, sekaligus menawarkan berbagai analisis mengenai penyebab dan pelaku penindasan perempuan (Humm, 2007: 158). Pemikiran dan Gerakan feminisme lahir untuk mengakhiri dominasi laki-laki terhadap perempuan yang terjadi dalam masyarakat. Melalui feminisme, struktur budaya, seni, gereja, hukum, keluarga inti dan negara yang berdasarkan pada patriarki, serta semua bentuk institusi, adat-istiadat dan tradisi yang menjadikan perempuan tidak dihargai dan tidak terlihat, harus dihancurkan.

Secara garis besar, feminisme terbagi menjadi tiga tahap, yaitu feminisme gelombang pertama yang dimulai sejak abad abad ke-18 sampai pra 1960-an, feminisme gelombang kedua setelah tahun 1960-an, dan feminisme gelombang ketiga atau postfeminisme yang dimulai pada era 1980-an. Gerakan feminisme gelombang pertama diprakarsai oleh Mary Wollstonecraft dengan karyanya yang berjudul *A Vindication Rights of Woman* (Todd (ed.), 1993). Karya ini menyerukan para ibu kelas menengah untuk berfikir rasional sehingga nalar perempuan menjadi lebih terdidik. Tuntutannya yang cukup radikal saat itu adalah agar perempuan memiliki hak pilih. Ia juga menginginkan perempuan menjadi lebih mandiri secara ekonomi dan memeperoleh kebebasannya.

Feminisme gelombang kedua diawali dengan terbitnya buku *The Feminine Mystique* yang ditulis oleh Betty Friedan pada 1963 di Amerika Serikat. Buku ini berdampak luas dan gemanya merambat ke berbagai bidang kehidupan. Dalam bidang perundangan, tulsan Betty Friedan ini berhasil mendorong dikeluarkannya *Equal Pay Right* (1963) sehingga perempuan dapat menikmati kondisi kerja yang lebih baik dan memperoleh gaji yang sama dengan laki-laki untuk pekerjaan yang sama, dan *Equal Right Act* (1964) yang menyatakan bahwa kaum

perempuan memiliki hak pilih secara penuh dalam segala bidang. Sedangkan postfeminisme merupakan istilah yang berasal dari dalam media pada awal 1980-an dan cenderung digunakan dalam konteks sebagai tanda atas kebebasan dari belenggu-belenggu ideologis gerakan feminis yang sudah ketinggalan zaman dan tidak memiliki harapan.

Dalam perkembangan selanjutnya, gerakan feminisme ini secara luas menyentuh berbagai sektor kehidupan, termasuk di dalamnya sastra. Menurut kaum feminis, perempuan dalam sastra berada pada posisi inferior sebagaimana dalam sektor lain. Oleh karena itu, salah satu target kritik sastra feminis adalah menggali, mengkaji, dan menilai karya para penulis perempuan di masa silam (Djayanegara, 2003:18).

Kritik sastra feminis pada awal kemunculannya sekitar pertengahan kedua abad ke-20, berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan memiliki beberapa pandangan berbeda mengenai sastra, dan apa yang dianggap sebagai sastra pada dasarnya hanya bedasarkan sudut pandang laki-laki. Pendefinisian kritik sastra feminis sangat beragam, tidak kurang dari sepuluh definisi yang dibuat oleh kalangan feminis. Namun demikian, keragaman definisi tersebut dapat dibingkai dalam sebuah tujuan yang berdekatan, yaitu bahwa kritik sastra feminis bertujuan menentang, mengkounter, bahkan menghapus semua bentuk pemikiran, tradisi, budaya, dan ideologi patriarki, serta dominasi dan superioritas laki-laki atas perempuan dalam konteks personal maupun publik dalam ranah sastra.

Al-Arwāh al-Mutamarridah adalah kumpulan karya Jubran Khalil Jubran yang memuat empat buah cerpen, yaitu *Wardah al- Hāni, Madja' al-'Arūs, Ṣurākh al-Qubūr* dan *Khalīl al-Kāfir*. Keempat cerpen ini menyiratkan pandangan kritis Jubran terhadap situasi dan kondisi tidak menyenangkan yang dialami perempuan Arab, khususnya Lebanon. Secara simpatik, Jubran menggambarkan kaum perempuan di negara asalnya sebagai korban sistem patriarki yang despotik. Mereka menjadi tawanan ekspektasi sosial dan diperlakukan seperti komoditas yang diperjualbelikan, sebagai objek seksual, dan mengalami diskriminasi sosial dan keagamaan.

1. Perempuan sebagai Komoditas.

Tokoh Wardah dalam *Wardah al-Hānī* digambarkan oleh Jubran sebagai gadis berusia 18 tahun yang dinikahi oleh laki-laki kaya raya berusia 40 tahun karena dijodohkan oleh ayahnya. Dalam *Wardah al-Hānī* Jubran menekankan kritik terhadap perkawinan paksa yang biasa dilakukan di kalangan masyarakat Lebanon. Wardah sebagai protagonis sekaligus antagonis dalam cerita digambarkan sebagai perempuan yang menjadi salah seorang korban tradisi tersebut. Wardah berani melawan dan memberontak terhadap citra dan status sosialnya yang semula sebagai seorang istri terhormat dari kalangan atas dan meninggalkan suaminya demi kekasihnya yang dikenalnya kemudian.

Pernikahan Wardah dan Rasyid Nu'man pada awalnya merupakan pernikahan yang membuat banyak orang iri kepada Rasyid, para lelaki iri karena ia seorang lelaki yang kaya raya dan berhasil menikahi gadis cantik yang lembut dan baik budi walaupun berasal dari keluarga miskin dan usia mereka terpaut jauh. Demikian juga sebaliknya, banyak gadis memandang Wardah dengan perasaan iri karena perkawinan telah mengubahnya menjadi seorang istri yang terhormat. Rasyid memberikan semua yang tidak bisa dimiliki Wardah ketika ia masih seorang gadis; memberikan pakaian dan perhiasan mahal, rumah mewah dan kendaraan megah. Setiap kali berjalan bersamanya, Rasyid akan tersenyum bangga di hadapan keluarga dan teman-temannya. Mereka dinobatkan sebagai pasangan ideal: seorang suami terpandang dan seorang istri yang cantik dan penurut (Jubran, 2015: 67-8).

Pada masa dua tahun pertama pernikahannya dengan Rasyid, Wardah hanyut oleh fasilitas dan kemewahan yang diperoleh dari suaminya. Setelah itu, Wardah mulai merasakan adanya penolakan dalam jiwanya. Ia merasa telah menjadi pendosa dan pezina karena tidur dengan lelaki yang tidak dicintainya demi membalas semua kebaikan dan untuk menyenangkannya, hari-harinya penuh kebohongan karena ia merasa ibarat pencuri yang menikmati semua fasilitas di rumah suaminya secara sembunyi di balik gelapnya malam. Setiap malam Wardah berdoa dan memohon agar Yang Mahakuasa

menumbuhkan cinta di hatinya, tetapi semua ia rasakan sia-sia karena "cinta turun ke dalam hati kita dengan kehendak Allah, bukan karena permintaan manusia". Lambat laun pandangan Wardah tentang kebahagiaan seorang perempuan mengalami pergeseran. Pandangan yang semula bersifat material menjadi spiritual:

"عِنْدَمَا اِسْتَيْقَظْتُ وَشَعُرْتُ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ، عَرَفْتُ أَنَّ سَعَادَةَ الْمَرْأَةِ لَيْسَتْ بِمَجْدِ الرَّجُلِ وَسُؤْدَدِهِ وَ لاَ بِكَرَمِهِ وَحِلْمِهِ بَلْ بِالْحُبِّ الَّذِيْ يَضُمُّ رُوْحَهَا إِلَى رُوحِهِ وَيَكْسِبُ عَوَاطِفَهَا فِيْ كَبِدِهِ وَيَجْعَلُهَا وِيَجْعَلُهُ عُضْوًا وَاحِدًا مِنْ جِسْمِ الْحَيَاةِ وَكَلِمَةً وَاحِدَةً عَلَى شَفَتَيِ اللهِ" (جبران، 2015: 70)

> "ketika terjaga dan menyadari semua ini, saya yakin bahwa kebahagiaan seorang perempuan bukan dengan kemuliaan dan kekuasaan lelaki, bukan dengan kemuliaan dan kelemahlembutannya, tetapi dengan cinta yang merengkuh jiwa perempuan ke dalam jiwanya, memancarkan perasaan perempuan yang dicintainya dalam hati, serta menjadikan keduanya sebagai satu anggota tubuh kehidupan dan satu kata di bibir Allah" (terj. Penulis).

Perempuan digambarkan dalam keadaan tertidur dan tidak berdaya sehingga ia bisa diperlakukan bebas oleh pihak laki-laki. Setelah usia akil balig, pihak keluarga laki-laki baik ayah, saudara laki-laki ataupun paman, akan memilihkan laki-laki yang dipandang pantas untuk menjadi suaminya. Perjodohan tidak mempertimbangkan perasaan perempuan, yang lebih diutamakan adalah kesepakatan dan transaksi yang akan menguntungkan bagi pihak keluarga, memiliki anak perempuan cantik sama dengan memiliki aset yang baik dan jaminan masa depan cerah bagi keluarga besar.

Dalam cerita ini, Jubran mengusulkan gagasan baru yang sama sekali berbeda dengan kondisi pada saat itu. Ia membebaskan tokohnya untuk memilih sendiri jalan hidupnya. Wardah dibiarkan meninggalkan rumah suami dan melepaskan diri dari ikatan perkawinan yang sah secara agama tetapi tidak dilandasi cinta. Ia memilih untuk mengejar cinta sejatinya yang baru dikenal dan dirasakan setelah ia menikah selama dua tahun. Dalam pandangan masyarakat umum, tindakan yang dilakukan Wardah adalah salah

karena ia telah melanggar norma-norma sosial dan agama, tetapi Wardah tidak memedulikan semua yang dikatakan lingkungannya. Menurut Wardah, apa yang dilakukannya adalah benar karena ia mengikuti hati nuraninya dan berani berkata serta bertindak jujur. Bagi Wardah kebahagiaan perempuan yang sebenarnya adalah ketika ia dapat mewujudkan hubungan yang didasari perasaan saling mencintai dari kedua belah pihak.

2. Perempuan sebagai Objek Seksual

Masih dalam kisah Wardah, perempuan juga digambarkan sebagai objek seksual dan pelayan, yang hanya akan didekati sesuai kebutuhan dan bukan sebagai manusia utuh yang terdiri dari jasad, jiwa, dan hati yang memiliki daya intelektual dan perasaan:

"كُنْتُ بِالْأَمْسِ مِثْلَ مَائِدَةٍ شَهِيَّةٍ وَكَانَ رَشِيْدٌ بِك يَقْتَرِبُ مِنِّيْ عِنْدَمَا يَشْعُرُ بِحَاجَةٍ إِلَى الطَّعَامِ، أَمَّا نَفْسَانَا فَتَظَلَّانِ بَعِيْدَتَيْنِ كَخَادِمَيْنِ ذَلِيْلَيْنِ" (جبران، 2015: 73).

> "Kemarin saya seperti hidangan lezat, Rasyid Bek akan mendekati saya ketika ia merasa membutuhkan makanan, sementara jiwa kami tetap berjauhan seperti dua pelayan hina" (terj. Penulis).

Kutipan di atas adalah ungkapan perasaan Wardah kepada narator ketika ia mendatanginya untuk mengkonfirmasi beberapa pertanyaan tentang apa yang didengarnya dari mulut Rasyid. Jubran menggunakan kiasan hidangan lezat untuk menekankan objektivasi atas perempuan oleh laki-laki. Seperti halnya kebutuhan makan dan minum yang harus terpenuhi, kebutuhan seksual laki-laki bisa dipenuhi oleh perempuan. Di sinilah terletak gambaran yang menunjukkan bahwa perempuan hanya sebagai objek seksual yang hanya akan didekati jika sedang dibutuhkan, tidak dipedulikan bagaimana perasaannya, apakah ia melakukannya dengan cinta atau tidak, jasad saling berdekatan tetapi jiwa mereka seperti tidak saling mengenal satu sama lain.

Jubran membebaskan perempuan dari ikatan hukum pernikahan yang dipandangnya telah membelenggu mereka. Wardah dibiarkan untuk memilih laki-laki yang ditemui setelah perkawinannya dengan Rasyid, yang menurutnya adalah seorang yang diciptakan

Allah sebagai jodohnya. Ia meninggalkan suaminya yang kaya raya ke pangkuan seorang laki-laki miskin dengan gubuk reotnya yang hanya berisi rak dan buku-buku tua, mengakui di hadapan suami dan halayak bahwa ia memilih untuk mencari kebahagiaan dan merangkulnya serta membebaskan dirinya dari belenggu hukum yang dikonstruksi oleh manusia. Akibatnya, Wardah dikucilkan oleh komunitasnya tetapi ia merasa bahagia. Menurut Jubran, Yang Mahakuasa tidak menginginkan manusia hidup sengsara karena Dia telah menciptakan dan meletakkan kecenderungan untuk bahagia dalam diri setiap manusia:

”وَرْدَةُ الْهَانِي كَانَتْ اِمْرَأَةً تَعِسَةً فَطَلَبَتْ السَّعَادَةَ فَوَجَدَتْهَا وَعَانَقَتْهَا، وَهذِهِ هِيَ الْحَقِيْقَةُ اَلَّتِيْ تَحْتَقِرُهَا اْلجَامِعَةُ اْلإِنْسَانِيَّةُ وَتَنْفِيْهَا الشَّرِيْعَةُ“. (جبران، 2015: 70)

> “Wardah *al-Hani* adalah perempuan malang yang menuntut kebahagiaan, ia mendapatkannya dan merangkulnya, inilah hakikat yang dihina oleh komunitas manusia dan dinafikan oleh syariat” (terj. Penulis).

3. Perempuan Terdiskriminasi

Tidak berbeda dengan cerpen *Wardah al-Hani*, dalam *Maḍja' al-'Arūs* (Ranjang Pengantin), Jubran pun mengkritik institusi perkawinan yang dikonstruksi berlandaskan tradisi masyarakat Arab, khususnya Lebanon pada waktu itu, yang telah menjadikan dan menempatkan perempuan sebagai korban kesewenang-wenangan dan ketidakadilan. Namun demikian, terdapat perbedaan ending kedua cerita: dalam *Wardah al-Hānī,* tokoh Wardah berani mengambil keputusan yang berlawanan dengan syari’at dan tradisi yang berlaku saat itu dengan segala resikonya, sementara tokoh Laila dalam *Maḍja' al-'Arūs* lebih memilih membunuh dirinya bersama kekasihnya setelah ia mengungkapkan semua kebenaran dan cinta sejatinya tetapi tidak berhasil meraihnya. Sebagai ganti tokoh utama, Jubran menggunakan tokoh Susan, sebagai sahabat Wardah untuk melanjutkan kritiknya terhadap pendeta dan jemaahnya.

Cerita berawal dari sebuah pesta perkawinan seorang gadis bernama Laila. Tidak seperti pesta perkawinan pada umumnya yang

berakhir bahagia, kisah ini berakhir tragis dengan kematian pengantin perempuan di ujung belatinya sendiri. Laila dinikahi oleh seorang lelaki tua secara paksa, sementara ia telah memiliki kekasih bernama Salim. Ketika Salim berada di luar kota karena urusan pekerjaan, keluarganya merekayasa perkawinan dan Laila tidak mampu menolak karena ia telah termakan hasutan yang dihembuskan bahwa Salim telah berpaling darinya dan mencintai gadis lain bernama Najibah, yang merupakan kerabat dari calon suaminya (Jubran, 2015: 95).

Pada malam perkawinan, ketika semua yang hadir sedang terlena dalam suasana pesta, Laila memutuskan untuk menemui Salim dan mengajaknya untuk melarikan diri, namun Salim menolaknya. Salim lebih memilih akal sehatnya daripada cinta, seperti kutipan berikut:

”أَمَّا الشَّابُ فَكَانَ يَسْمَعُ وَفِيْ دَاخِلِ نَفْسِهِ يَتَصَارَعُ الْحُبُّ وَالشَّرَفُ: ذَلِكَ الحُبُّ الَّذِيْ يَجْعَلُ الْوَعْرَ سَهْلاً وَالظَّلاَمَ ،نـوْرًا، وَذَلِكَ الشَّرَفُ الَّذِيْ يَقِفُ أَمَامَ النَّفْسِ وَ يَثْنِيْهَا عَنْ رَغَائِبِهَا وَمَنَازِعِهَا. ذَلِكَ الحُبُّ الَّذِيْ يِنْزِلُهُ اللهُ عَلَى الْقَلْبِ وَذَلِكَ الشَّرَفُ الَّذِيْ تَكْسِبُهُ تَقَالِيْدُ الْبَشَرِ فِيْ الدِّمَاغِ“ (جبران، 2015: 69)

> “Sementara pemuda itu mendengarkan, dalam dirinya terjadi pertarungan antara cinta dan kehormatan, cinta yang membuat perkara yang sulit menjadi mudah dan kegelapan menjadi cahaya, serta kehormatan yang berdiri di hadapan manusia yang membuatnya terpuji karena kesenangan dan keinginannya. Cinta yang diturunkan Allah di dalam hati, dan harga diri yang dibuat oleh tradisi manusia di dalam otak” (terj. Penulis).

Karena penolakan Salim, Laila merasa putus asa dan akhirnya menghujamkan belati yang sudah dipersiapkannya ke dada Salim. Dalam sekaratnya, Salim menyatakan hal yang sebenarnya bahwa penolakannya hanyalah dusta dan pura-pura, sebaliknya, ia sesungguhnya masih sangat mencintai Laila dan tidak mempercayai semua yang dikatakan orang, ia berbohong demi menjaga martabat dan kehormatan Laila. Salim meminta Laila agar memberikannya ciuman terakhir untuk mengiringi kepergiannya menuju keabadian. Setelah Salim menghembuskan nafas terakhirnya, Laila berteriak

sekeras-kerasnya sehingga mengagetkan semua yang hadir dalam pesta. Di hadapan mereka, Laila mengungkapkan kebenaran bahwa perkawinannya adalah sebuah dusta dan cinta sejatinya adalah Salim yang telah dibunuhnya:

”أُنْظُرُوْا هَذَا الْفَتَى الْجَمِيْلَ الْمُتَسَرْبِلَ بِحُلَّةِ الْعَرْسِ، هُوَ حَبِيْبِيْ وَقَدْ قَتَلْتُهُ لأَنَّهُ حَبِيْبِيْ، هُوِ عَرِيْسِيْ وَأَنَا عَرُوْسَتُهُ، وَقَدْ بَحَثْنَا فَلَمْ نَجِدْ مَضْجِعًا يَلِيْقُ بِعِنَاقِنَا فِيْ هَذَا الْعَالَمِ الَّذِيْ جَعَلْتُمُوْهُ ضَيِّقًا بِتَقَالِيْدِكُمْ وَمُظْلِمًا بِجَهَالَتِكُمْ وَفَاسِدًا بِلُهَاثِكُمْ، فَفَضَّلْنَا الذَّهَابَ إِلَى مَا وَرَاءَ الْغُيُوْمِ“ (جبران، 2015: 99)

> “Lihatlah pemuda tampan yang berpakaian pesta ini –ia adalah kekasihku dan aku telah membunuhnya karena ia adalah kekasihku- ia adalah pegantinku dan aku adalah pengantinnya, kami mencari dan tidak menemukan ranjang yang laik untuk memeluk kami di dunia yang telah kalian jadikan sempit dengan tradisi kalian, gelap dengan kebodohan kalian, dan rusak dengan hembusan nafas kalian, maka kami lebih memilih untuk pergi ke balik awan” (terj. Penulis).

Laila juga mengutuk suaminya, perempuan yang telah menghasutnya dan semua yang hadir di tempat itu serta mengatakan bahwa mereka dengan segala kebodohan mereka, ibarat ngarai curam yang tidak mungkin mendengar nyanyian bintang yang berada di langit yang tinggi. Kepada lelaki yang telah menikahinya Laila secara khusus menyatakan:

”وَأَنْتَ أَيُّهَا الرَّجُلُ الْغَبِيُّ الَّذِيْ اِسْتَخْدَمَ الْحِيْلَةَ وَالْمَالَ وَالْخَبَاثَةَ لِيُصَيِّرَنِيْ لَهُ زَوْجَةً، أَنْتَ رَمْزُ هَذِهِ الْأُمَّةِ التَّعِسَةِ الَّتِيْ تَبْحَثُ عَنِ النُّوْرِ فِيْ الظُّلْمَةِ، وَتَتَرَقَّبُ خُرُوْجَ الْمَاءِ مِنَ الصَّخْرَةِ وَظُهُوْرَ الْوَرْدِ مِنَ الْقُطْرُبِ. أَنْتَ رَمْزُ هَذِهِ الْبِلاَدِ الْمُسْتَسْلِمَةِ لِغَبَاوَتِهَا اِسْتِسْلاَمَ الْأَعْمَى إِلَى قَائِدِهِ الْأَعْمَى، أَنْتَ مُمَثِّلُ الرَّجُوْلَةِ الْكَاذِبَةِ الَّتِيْ تَقْطَعُ الْأَعْنَاقَ وَالْمَعَاصِمَ تَوَصُّلاً إِلَى الْعُقُوْدِ وَالْأَسَاوِرِ. أَنَا أَسْتَغْفِرُ لَكَ صِغَارَتَكَ لِأَنَّ النَّفْسَ الْفَارِحَةَ بِذَهَابِهَا مِنْ هَذَا الْعَالَمِ تَغْتَفِرُ جَمِيْعَ زَلاَّتِ هَذَا الْعَالَمِ“ (جبران، 2015: 100)

> “Kau wahai lelaki bodoh yang menggunakan tipudaya, harta dan kekejian untuk menjadikanku istrimu –Kau adalah lambang bangsa sengsara yang mencari cahaya dalam kegelapan, menanti keluarnya air dari batu, dan munculnya bunga mawar dari pohon *qutrub*- Kau adalah

> lambang negeri yang pasrah dengan kebodohannya seperti pasrahnya seorang buta kepada pemimpinnya yang buta- Kau adalah representasi kejantanan yang dusta, yang rela memotong leher dan lengan demi memperoleh kalung dan gelang. Aku ampuni kekerdilanmu. Karena jiwa yang bahagia dengan kepergiannya dari dunia ini akan mengampuni semua kesalahan dunia ini"

Setelah berkata demikian, Laila memghunjamkan belati ke dadanya sendiri, darah segar mengucur deras dan jasadnya terkulai lemas di atas tubuh Salim. Alih-alih memerintahkan para warga untuk mengurus jenazah keduanya, Pendeta mengutuk dan melarang yang hadir agar tidak menyentuh dan menguburkan mereka, seraya mengancam dengan hukuman akan dikucilkan dari gereja dan dilarang mengikuti semua ritual peribadatan di sana kepada siapa saja yang berani melanggarnya. Semua yang hadir gentar mendengar ancaman pendeta dan membubarkan diri kembali ke rumah masing-masing kecuali Susan (gadis yang diutus oleh Laila sebagai kurir yang membawa pesan kepada Salim).

Cerita di atas menegaskan ketidakberdayaan perempuan dalam masyarakat Arab. Mereka tidak saja dibatasi ruang geraknya dan diperlakukan berbeda dari laki-laki dalam memperoleh pendidikan, tetapi juga untuk menentukan pilihan bersama siapa mereka akan melanjutkan kehidupan di masa dewasa. Pihak keluarga memiliki kekuasaan penuh untuk menghitamputihkan kehidupan seorang anak perempuan. Kekuasaan ini secara berurutan dimiliki oleh Ayah, ketika Ayah tidak ada, akan jatuh ke tangan saudara laki-laki atau paman (Al-'Alawi, 1995: 23). Pernikahan Laila terjadi atas persetujuan orangtua yang telah memaksa dan menjodohkannya dengan laki-laki yang berusia jauh di atasnya. Pihak keluarga lain mendukungnya dengan menyebarkan fitnah bahwa Salim memiliki kekasih lain. Dalam ketakberdayaan dan kekecewaan, Laila bersedia dinikahkan.

Diskriminasi terhadap perempuan juga tergambar jelas dalam cerpen *Ṣurākh al-Qubūr*. *Ṣurākh al-Qubūr* berkisah tentang tiga terpidana mati dengan kasus yang berbeda, persamaan di antara ketiganya adalah bahwa mereka dihukum mati secara tidak adil. Hakim yang dirangkap jabatannya oleh *Amir*, memutuskan terpidana

pertama dipenggal kepalanya karena dituduh membunuh sorang tantara, terpidana kedua seorang perempuan yang dirajam karena dituduh berselingkuh dan berzina, dan terpidana ketiga seorang bapak lima anak yang dituduh mencuri bejana emas dari biara divonis hukum gantung.

Hukum rajam yang dijatuhkan kepada terdakwa kedua dalam cerita tersebut segera dijatuhkan hakim setelah mendengar pernyataan sepihak dari suami perempuan yang mengaku mendapati istrinya berzina tanpa saksi dan bukti. Faktanya menunjukkan bahwa laki-laki yang didapati sang suami sedang duduk berdua dengan istrinya yang notabene adalah mantan kekasih laki-laki tersebut, dan mereka tidak melakukan apa-apa selain saling diam kurang dari satu jam. Selanjutnya, sang suami langsung berteriak dan memanggil para tetangga: “hai kalia, datanglah ke sini dan lihatlah perempuan pezina dan kekasihnya!”. Lalu tetangga berdatangan:

”فَهَرْوَلَ اْلجِيْرَانُ ثُمَّ جَاءَ اْلجُنْدُ مُسْتَطْلِعِيْنَ اْلخَبَرَ فَأَسْلَمَهَا إِلَى أَيْدِيْهِمُ الْخَشِنَةِ فَاقْتَادُوْهَا مَحْلُوْلَةَ الشَّعْرِ مُمَزَّقَةَ الثِّيَابِ. أَمَّا أَنَا فَلَمْ يَمُسَّنِيْ أَحَدٌ بِضَرَرٍ لِأَنَّ الشَّرِيْعَةَ اْلعَمْيَاءَ وَالتَّقَالِيْدَ الْفَاسِدَةَ تُعَاقِبُ اْلمَرْأَةَ إِذَا سَقَطَتْ أَمَّا الرَّجُلُ فَتُسَامِحُهُ“ (جبران، 2015: 88).

“Tetangga berdatangan dan prajurit kemudian memeriksa kejadian dan menyerahkan perempuan itu ke tangan kasar mereka, lalu mereka menyeretnya dengan rambut terurai dan pakaian compang-camping. Sementara aku, tak seorangpun menyentuhku karena syariat yang buta dan tradisi yang rusak menghukum perempuan jika salah sementara lelaki akan dimaafkan” (terj. Penulis).

Kutipan di atas merupakan jawaban laki-laki yang menjadi mantan kekasih tokoh perempuan kepada narator. Ia menggambarkan pemberlakuan hukum dan tradisi yang diskriminatif terhadap perempuan. Perempuan yang mereka tuduh berzina, meskipun tidak dibuktikan dan didukung oleh saksi-saksi diberlakukan padanya hukum rajam sementara pihak laki-laki yang seharusnya menjadi tertuduh lainnya, tidak tersentuh oleh hukum dan dibiarkan bebas.

C. Kesimpulan

Dalam keempat cerpen yang menjadi objek material tulisan ini, Jubran terlihat berpihak kepada upaya pembebasan perempuan. Ia menyerukan agar kaum perempuan berjalan mengikuti cinta dan hatinya, tidak mengikuti syariat dan tradisi yang membelenggu dan mengekang kebebasan. Wardah digambarkan sebagai tokoh perempuan yang memberontak terhadap hukum perkawinan dan tradisi, ia mengikuti panggilan cintanya dan pergi meninggalkan suaminya yang kaya raya untuk hidup bersama kekasihnya yang miskin; Maryam dalam *Khalīl al-Kāfir* memihak kepada kekasihnya yang diusir dari biara dan menjadi terdakwa di hadapan kepala desa; Laila lebih memilih mati bersama kekasihnya daripada hidup Bersama suami yang tidak dicintainya; tokoh perempuan dalam *Ṣurākh al-Qubūr* yang dirajam karena dipergoki suaminya sedang bersama laki-laki yang pernah menjadi kekasihnya, dibela oleh Jubran dengan mengatakan "syari'at yang buta" karena hanya menghukum fihak perempuan sementara laki-lakinya dibiarkan tidak tersentuh.

Di samping itu, keempat cerpen di atas memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada konstruksi ajaran agama dan tradisi yang memosisikan perempuan sebagai makhluk yang tidak memiliki otonomi. Kehidupan mereka ditentukan oleh laki-laki dalam keluarga: tokoh Wardah, Laila, dan terdakwa ketiga yang dihukum rajam, semuanya merupakan korban perjodohan dan kawin paksa. Perbedaan terletak pada ending dan pilihan para tokoh perempuan: Wardah lebih memilih cinta daripada syariat, Laila memilih mati demi cinta daripada hidup Bersama laki-laki yang tidak dicintainya, tokoh perempuan terdakwa ketiga belum sempat melakukan perlawanan, sementara tokoh Rahel dan Maryam, mengalami nasib lebih baik dan cerita berakhir dengan Bahagia. Keduanya berani meyatakan dan bertindak sesuai hati nurani: Rahel menyatakan pembelaan terhadap Khalil di hadapan kepala desa dan warga desa. Keberanian Rahel tidak saja berhasil memancing terbukanya kasus kematian suaminya, tetapi juga mengakibatkan para perempuan berani bersuara di depan publik.

Daftar Pustaka

‘Alawi, Al, Hadi. 1996. *Fusul ’an al-Mar`ah.* Beirut: Dar al-Kunuz al-Adabiyyah.

Bushrui, Suheil and Jenkins, Joe, 1998. *Kahlil Gibran Man and Poet: A New Biography.* Oxford:Oneworld.

Daif, Syauqy. 2003. *Tarikh al-Adab al-‘Arabi, al-‘Asr al-Jahili*. Cet. 24. Cairo: Dar al-Ma’arif.

Djayanegara, Soenaryati. 2003. *Kritik Sastra Feminis*. Jakarta. Gramedia Pustaka Utama.

Friedan, Betty. 1963. *The Feminine Mystique.* New York. Dell Publishing CO., Inc.

Humm, Maggie. *Ensiklopedia Feminisme.* (terj. Mundi Rahayu). Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Jubran, Jubran Khalil. 2015. *Al-Mu`allafat al-‘Arabiyyah al-Kamilah.* Naufal (edeirut: Hachette Antoine

Todd. 1993. *Oxford Classic;s: Marry Walstonecraft A Vindication Rights of Man, A Vindication Rights of Woman*. Oxford: Oxford University Press.

PENULISAN PEREMPUAN DAN BAHASA PEREMPUAN DALAM PUISI "AKU HADIR" KARYA ABIDAH EL KHALIEQY (ANALISIS GINOKRITIK)

Oleh: Aning Ayu Kusumawati

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Kalijaga Yogyakarta
anig.kusumawati@uin.suka.ac.id

A. Pendahuluan

Agenda kemanusiaan yang belum selesai sampai sekarang adalah mewujudkan kesetaraan dalam sistem hubungan laki laki perempuan dalam masyarakat. Untuk itu pembahasan tentang kesetaraan laki-laki perempuan sampai sekarang masih kontekstual untuk dibicarakan. Pada tahun 1960 faham feminisme lahir dan dikembangkan sebagai bagian dari gerakan perempuan internasional. Feminisme memperjuangkan dua hal, yaitu persamaan derajat dengan laki-laki dan otonomi untuk menentukan apa yang baik bagi dirinya. Dalam banyak hal kedudukan perempuan tersubordinasi, baik di bidang politik, ekonomi dan sosial budaya. (Sugihastuti, 2010:vii, 6)

Dalam dunia sastra faham atau wacana feminisme pun berkembang dan menjadi pilihan yang menarik. Kritik sastra feminis menawarkan pandangan bahwa para pembaca perempuan dan kritikus perempuan membawa persepsi, pengertian, dan dugaan yang berbeda pada pengalaman membaca karya sastra apabila dibandingkan dengan laki-laki. Dengan itu kririk sastra feminis bertolak dari permasalahan pokok yaitu anggapan perbedaan seksual dalam interpretasi dan perebutan makna karya sastra.

Kritik Sastra feminis diartikan membaca sebagai perempuan berpandangan bahwa kritik ini tidak mencari metodologi atau model

konseptual tunggal, tetapi bahkan sebaliknya menjadi pluralis dalam teori dan prakteknya. Kritik sastra feminis menggunakan kebebasan dalam metodologi dan pendekatan dalam membantu pelaksanaan kritiknya. (Sugihastuti, 2010:8,9)

Salah satu kajian feminisme yang menganalisis tulisan atau karya sastra yang dihasilkan oleh perempuan adalah analisis ginokritik. Ginokritik merupakan sebuah kajian yang pembahasannya menganalisis karya-karya yang mengangkat kisah kehidupan perempuan yang dihasilkan atau ditulis sendiri oleh perempuan. Penulis perempuan berperan sebagai penulis dan menentukan sendiri permasalahan, tema, genre, dan struktur dari karya sastra tersebut. Ginokritik dibagi menjadi empat bagian yaitu penulisan perempuan dan biologi perempuan, penulisan perempuan dan bahasa perempuan, penulisan perempuan dan psikologi perempuan, dan penulisan perempuan dan budaya perempuan. (Aprilia, 2015:3) Dalam kajian ini penulis memfokuskan pada penulisan perempuan dan bahasa perempuan yang dibagi menjadi empat sub masalah yaitu, bentuk tulisan tersurat, bentuk tulisan tersirat, ekspresi tubuh, dan unsur multifokal.

Menurut Du Plessis (dalam Rahman, 2005:135) bahasa perempuan dikatakan bahasa yang "*soft, moist, blurred, padded, irregular, going around in the circles*." Berbeda dengan bahasa laki-laki yang sifatnya "*lean, dry, terse, poserfull, strong, spare, linear focused, explosive*." Artinya bahasa perempuan itu lembut, basah, kabur/ sayup, beisi, luar biasa/liar, berputar-putar (tidak langsung pada topik pembicaraan). Berbeda dengan bahasa laki-laki yang sifatnya condong tajam, membosankan, ringkas, tegas, sulit di pahami, keras, hemat, fokus pada topik pembicaraan, dan suka marah tiba-tiba. Selain itu, perempuan juga melihat bahasa yang diungkapkan oleh lelaki adalah sebagian dari ciri-ciri *malecentredness*, justru perempuan berusaha untuk menghindarinya. Perempuan ingin mengelak dari terus bergantung kepada bahasa yang diciptakan oleh laki-laki (Rahman, 2005: 135-136).

Puisi sebagai salah satu genre dalam karya sastra yang mana unsur bahasa dipergunakan semaksimal mungkin baik dalam arti,

intensitas dan irama serta bunyi katanya. Maka bahasa dalam puisi adalah bahasa yang berkembang dan multi makna. (Jakob Sumarjo dan Saini KM, 1986: 25) Sejalan dengan pendapat Pradopo bahwa puisi itu mengekspresikan pemikiran yang membangkitkan perasaan, yang merangsang imajinasi pancindera dalam susunan yang berirama. Intinya puisi merupakan rekaman dan interpretasi pengalaman manusia yang penting dan digubah dalam wujud yang paling berkesan. (Pradopo, 2014:7)

Sedangkan menurut Edwar bahwa bahwa karya sastra termasuk puisi merupakan karya sastra yang lahir dari kondisi sosial, budaya, ekonomi, dan politik pada zamannya. Karya sastra selain mencerminkan kondisi masyarakat, karya sastra juga mengusung gagasan atau ideologi penulis. Lewat karya sastra para pembaca mampu mengetahui bagaimana kondisi suatu masyarakat beserta peristiwa-peristiwa di dalamnya. (Edwar, 2017:225)

Puisi yang akah dikaji dalam kesempatan ini adalah puisi karya Abidah el Khalieqy seorang sastrawan perempuan yang dibesarkan dari keluarga muslim taat. Abidah menepuh Pendidikan di pesantren PERSIS Jawa Timur dan IAIN Sunan Kalijaga yang sekarang UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Abidah hidup di lingkungan keluarga, institusi pesantren dan sekolah yang masih kental budaya patriarkhinya. Mendobrak tatanan sosial terutama di lingkungan pesantren sudah ia lakukan saat ia mulai suka menulis di bangku sekolah.

Karya-karya sastra yang sudah diterbitkan adalah Buku yang sudah terbit: **Ibuku Laut Berkobar** (Antologi puisi, 1997), **Menari Di Atas Gunting** (cerita pendek, 2001), **Perempuan Berkalung Sorban** (novel, 2001), **Atas Singgasana** (novel, 2002), **Geni Jora** (novel, 2004), **Mahabbah Rindu** (novel, 2007), **Nirzona** (novel, 2008) dan, **Mikraj Odyssey** (cerita pendek, 2009). Dalam buku puisi "Ibuku Laut Berkobar" (1997) dan buku cerita pendek "Menari Di atas Gunting" (2001), keduanya banyak mengeksplorasi kaitan sejarah dan realitas perempuan di tengah kehidupan masyarakat muslim.

Abidah telah diposisikan sebagai perempuan pengarang yang memiliki karakter karya khas dan agak berbeda dengan karya-karya perempuan pengarang Indonesia. (Hartomo. 2016:4) Ekspresi kreatif

Abidah telah menunjukkan eksistensi dan konsistensinya dalam mendedah masalah-masalah kultural, intlektualitas dan spiritualitas kaum perempuan. Karena itu pula banyak kritikus dan pengamat sastra Indonesia yang menilai bahwa karya-karyanya memiliki kekuatan tematis yang unik dan berkaitan langsung dengan upaya-upaya untuk memperjuangkan harkat, martabat dan derajat kaum perempuan.

Puisi Aku Hadir ini diciptakan di tahun 1991 di mana saat itu sedang marak atau bisa disebut bergejolak gerakan gender di Indonesia. Ketidakadilan gender dan kekerasan terhadap perempuan pada masa dekade 1980-1990 dihadirkan oleh otoritarianisme/militerisme Orde Baru dalam strategi politik nasionalnya. (Rahayu, 2019:4) Wacana tentang feminisme mengalami perkembangan dengan ditandai dengan aktifnya perempuan dalam gerakan-gerakan sosial dan politik untuk menuntut hak-hak politik perempuan. Dan di penghujung orde baru gerakan perempuan berkembang semakin kuat dan bermacam-macam model perjuangan sebagai aktualisasi kepentingan perempuan. (W. Diah, 2010: 124)

Showalter menjelaskan persoalan bahasa yang digunakan perempuan yang diantaranya: adakah perbedaan antara bahasa laki-laki dan perempuan? Adakah perbedaan gender yang terjelma dalam bahasa yang digunakan? Yang bisa dihubungkan dengan aspek biologi, sosiologi, atau budaya? Dan apakah perempuan menghasilkan bahasa baru untuk mereka sendiri? Serta apakah perbedaan bahasa itu juga terwujud dalam bentuk percakapan, pembacaan dan penulisan? Pada kajian ini akan memfokuskan analisis puisi 'Aku Hadir" dalam penulisan perempuan dan bahasa perempuan yang berupa tulisan tersurat dan tersirat, ekspresi tubuh dan unsur mulifokal yang tergambar dari kata, frasa dsan kalimat.

B. Pembahasaan

1. Tinjauan Pustaka Puisi 'Aku Hadir' Karya Abidah el Khalieqy

Puisi dengan judul Aku Hadir karya Abidah yang menjadi objek material dalam tulisan ini sudah banyak dikaji antara lain oleh Ganjar Harimansyah yang memposisikan puisi Abidah ini sebagai puisi yang memakai diksi laki-laki dan tidak ada sama sekali diksi

yang menunjukan kelemahan. Para pengkaji sastra melihat ada diksi laki-laki dan diksi perempuan. Diksi laki-laki identik dengan dengan kekerasan, sedang diksi perempuan identik dengan dari sudut pandang gender ini, para pengkaji sastra cenderung melihat ada diksi laki-laki dan diksi perempuan. Diksi laki-laki identik dengan kekerasan, diksi perempuan identik dengan kelembutan. Pandangan seperti itu menurut Ganjar merupakan persepsi yang meyetujui Wanita lemah (inferior). (Ganjar, 2011: 148)

Selanjutnya Ganjar menjelaskan bahwa di awal puisi tersebut dengan tegas penyair menyatakan bahwa eksistensinya sebagai seorang perempuan dengan diksi yang kuat, yaitu pada baris pertama, *Aku Perempuan.* Kemudian dirangkai dengan diksi-diksi yang terkesan "jantan" terlihat dalam pemilihan tuturan: membara tanganku, menggenggam pusaka, menyaksikan pertempuran, memperanakan tahta, memecahkan wajah, merakit titian, menabur lahar membentangkan impian, dan juga diksi yang menunjukan bahwa aku sang perempuan itu adalah yang membawa kemudi untuk pilihan hidupnya. (Ganjar, 2011:149)

Dalam artikel yang dipublikasikan oleh Jurnal Literasi yang berjudul *Peran Sastra Multikultural sebagai Media Komunikasi Antarbangsa*, Ali Imron mengambil contoh puisi Abidah yang berjudul 'Aku Hadir" dan 'Perempuan Yang Ibu" sebagai puisi yang sarat dengan tema multikulturalisme. Multikulturalisme adalah suatu pandangan dan sikap untuk melihat keanekaragaman budaya sebagai realitas fundamental dalam kehidupan masyarakat. Seseorang dituntut untuk membuka diri dalam menjalani kehidupan Bersama dengan menerima dan memahami pluralitas sebagai sebuah keniscayaan hidup yang tak bisa dihindari. Ali Imron menegaskan bahwa multikulturalisme dengan demikian merupakan sebuah kesejatian dalam kehidupan masyarakat modern. Dalam puisi Aku Hadir mencoba melantunkan multikulturalisme terutama dalam menghadirkan sosok perempuan yang selama ini dimarjinalkan memiliki eksistensi yang tidak boleh diabaikan di tengah budaya masyarakat Indonesia yang masih kental dengan budaya patriarkal. (Ali Imron, 2012:6, 12)

2. Analisis Puisi Aku Hadir

AKU HADIR

Aku perempuan yang menyeberangi zaman (1)
membara tanganku menggenggam pusaka (2)
suara diam (3)
menyaksikan pertempuran memperanakkan tahta (4)
raja raja memecahkan wajah (5)
silsilah kekuasaan (6)

Aku perempuan yang merakit titian (7)
menabur lahar berapi di bukit sunyi (8)
membentangkan impian di ladang ladang mati (9)
musik gelisah dari kerak bumi (10)

Aku perempuan yang hadir dan mengalir (11)
membawa kemudi (12)
panji matahari (13)

Aku perempuan yang kembali (14)
dan berkemas pergi (15)
1991 (Abidah, 1992: 3)

Puisi 'Aku Hadir' ini ditulis oleh pengarang pada tahun 1991, puisi ini pertama kali publis di buku yang berjudul 'Ambang, Antologi Puisi dan Cerpen' di terbitkan oleh penerbit Bentang pada tahun 1992 pada Festival Kesenian Yogyakarta (FKY) ke IV. Puisi ini terdiri dari 4 bait dan 15 baris. Walaupun puisi ini dikarang sudah lebih dari duapuluh tahun akan tetapi puisi ini masih kontekstual sampai sekarang. Terbukti Menteri Luar Negeri Retno Marsudi pada tahun 2021 membaca puisi ini di acara Anugerah Perempuan Hebat Indonesia pada peringatan hari Kartini.

a. Bahasa Tersurat dan tersirat dalam Puisi 'Aku Hadir'

Kata tersurat menurut KBBI adalah telah tertulis, telah ditakdirkan atau eksplisit. Bahasa tersurat biasanya sudah tertulis

secara langsung dalam teks. Bahasa tersurat tidak akan menimbulkan makna ganda karena memiliki makna primer atau dengan kata lain tidak perlu dicari lagi maknanya. Pengarang dalam puisi ini memakai bahasa penegasan atau majaz penegasan, dengan jenis repitisi dan pararelisme. Gaya bahasa penegasan sendiri merupakan gaya bahasa yang menggunakan kata-kata berkas dan menyatakan penegasan untuk meningkatkan pengaruh dan kesan pada pembaca. Gaya bahasa untuk meningkatkan pengaruh kepada pembaca untuk menyetujui ujaran atau kejadian.

1) Repetisi

Repetisi adalah bagian dari majaz penegasan. Repetisi adalah pengulangan bunyi, suku kata, kata atau bagian lain dari kalimat yang dianggap penting untuk memberi tekanan dalam sebuah konteks yang sesuai.

Dalam puisi Aku Hadir terdapat gaya bahasa penegasan jenis repetisi ini terdapat di setiap awal paragraf, yaitu pada baris pertama paragraf pertama terdapat kata *Aku perempuan*…. Kemudian diulang pada baris pertama paragraf ke kedua, ketiga dan keempat. Kata *Aku perempuan* dalam puisi Aku Hadir diulang empat kali. Merujuk fungsi dari gaya bahasa repetisi ini maka kata Aku perempuan berfungsi sebagai pemanis dan dapat memberikan tekanan lebih ke dalam serangkaian kata dan meciptakan ritme tertentu. Dengan pengulangan kata di awal paragraf maka puisi Aku Hadir ini dapat meninggalkan jejak yang lebih membekas di hati pembaca, sehingga ide yang disampaikan oleh penyair lebih menarik perhatian dan mudah diingat pembaca.

Sedangkan merujuk dari tujuan mengapa kata aku perempuan diulang diawal paragraf selain untuk mempercantik suatu kalimat atau menambah nilai estetika, gaya bahasa repetisi ini menyoroti dan memberikan tekanan pemikiran penting dalam puisi ini dan juga menjadi alat utama pengarang untuk mengembangkan ritme, nada dan gaya.

2) Pararelisme

Paralelisme adalah memberikan dua atau lebih bagian dari seluruh kalimat bentuk yang sama sehingga memberikan pola tertentu. (James, 1971:216) Paralelisme salah satu gaya bahasa seperti halnya repetisi dapat diartikan sebagai pengulangan ungkapan yang sama dengan memperkuat nuansa makna untuk mencapai kesejajaran dalam pemakaian kata atau frasa yang menduduki fungsi yang sama dalam suatu bentuk kalimat. (Wicaksono, 2014:47) Adapun ciri-ciri dari gaya bahasa paralelisme adalah pertama mengungkapkan suatu hal dengan menggunakan kata yang diulang-ulang, kedua, menujukkan adanya kesejajaran antara satu kata dengan kata yang lain, dan yang ketiga adalah adanya penegasan kesan atau maksud yang disampaikan melalui kata yang diulang.

Dalam puisi Aku Hadir ini bahasa tersuratnya nampak dalam gaya bahasa penegasan jenis paralelisme yang terdiri hanya pengulangan di awal kalimat yang disebut dengan **anafora**. Paralelisme terdapat dalam teks puisi aku hadir di bait pertama di baris pertama: *Aku perempuan yang meyebrangi zaman…*kemudian pada bait kedua di awal kalimat juga di awali dengan kata Aku perempuan dengan rangkaian kalimat yang berbeda. Yaitu *Aku perempuan yang merakit titian…*kemudian pada bait ke tiga dengan kalimat *Aku perempuan yang hadir dan mengalir.*.dan bait yang terakhir paralelisme muncul *dengan Aku Perempuan yang hadir dan mengalir…*

b. Bahasa Tersirat dalam Puisi Aku Hadir

Dari paparan bahasa tersurat di atas dalam puisi Aku Hadir ini terdapat dalam awal bait di setiap paragraf yaitu: *Aku Perempuan*. Sedangkan bahasa tersiratnya adalah keseluruhan baris dalam puisi tersebut.

Kata tersirat berarti tersembunyi atau terkandung (di dalamnya). Maka untuk mencari tahu makna atau maksud sang penulis melalui proses pengambilan simpulan dari teks-teks tersebut. Makna yang ada dibalik teks tersebut lewat bahasa yang tidak seperti

bahasa keseharian. Puisi jenis karya sastra yang tidak memakai bahasa keseharian Bahasa tersirat secara luas digunakan dalam literatur atau karya sastra. Kesimpulan yang ada dalam teks tersirat biasanya berupa pemikiran dan opini yang dicari berdasarkan letak gagasan pokok dalam teks. Bahasa tersirat memunculkan makna ganda atau makna sekunder karena harus mencari tahu makna yang sebenarnya setelah membaca teks.

Dalam analisis ini dengan meminjam teori tentang gaya bahasa, gaya bahasa dipakai dalam mengkaji bahasa tersirat puisi ini adalah gaya bahasa metafora. Metafora adalah gaya bahasa yang digunakan sebagai kiasan yang secara eksplisit mewakili suatu maksud lain berdasarkan persamaan atau perbandingan.

Salah satu kecenderungan dalam penggunaan bahasa perempuan adalah penyampaian secara tidak langsung atau tersirat. Analisis dibawah ini, yaitu berupa kata dan kalimat yang mengandung tulisan tersirat dalam puisi 'Aku Hadir' yang syarat akan semangat perempuan dalam memperjuangkan hak-haknya sebagai manusia 'utuh'. Secara tersirat pengarang cenderung menggunakan unsur matafora atau perlambangan. Dalam penulisan perempuan, unsur metafora atau perlambangan adalah kaidah penting dalam menggambarkan suatu pemikiran sekaligus menjadikannya sebagai sifat bahasa perempuan yang dominan.

Pada bait pertama yaitu: diawali *Aku perempuan yang menyeberangi zaman (1)* secara tersirat pengarang lewat tokoh Aku perempuan mengabarkan kepada khlayak bahwa dirinya adalah bagian dari kehidupan yang ikut berperan sebagai manusia sebagaimana laki-laki. Disambung pada baris ke dua yaitu *membara tanganku menggenggam pusaka* adalah kelanjutan dari bait pertama menguatkan bahwa semangat yang luar biasa untuk menjelaskan kepada dunia bahwa perempuan mampu ikut dalam percaturan kekuasaan yang pada sistem patrarkhi perempuan masih dianggap tabu jika ikut campur dalam urusan politik. Atau

Pada baris ke tiga yang hanya dua kata yaitu suara diam menjelaskan bahwa sang pengarang mempropaganda bahwa dunia atau khalayak akan takjub dengan menyaksikan kemampuan

perempuan dalam berkiprah di dunia nyata yang mana dalam waktu yang lama perempuan tidak dianggap mampu dalam peran-peran yang didominasi oleh laki-laki. Ditegaskan si Aku perempuan menunjukan kenyataan bahwa terjadi pertempuran, peperangan dalam berebut kekuasaan dalam bentangan sejarah manusia sampai sekarang yang didominasi oleh perempuan. Sudah saatnya perempuan ikut berkiprah berkontribusi dalam membentuk peradaban. Ditegaskan dalam metafora baris 4, 5, 6 yaitu *menyaksikan pertempuran memperanakkan tahta (4) raja raja memecahkan wajah (5) silsilah kekuasaan (6).*

Bait kedua,

Aku perempuan yang merakit titian (7)
menabur lahar berapi di bukit sunyi (8)
membentangkan impian di ladang ladang mati (9)
musik gelisah dari kerak bumi (10)

Metafaro yang dipakai adalah penegasan atau kelanjutan dari bait pertama, yaitu tentang kiprah dan perjuangan perempuan. Aku perempuan yang merakit titian maksudnya perempuan berusaha membuka jalan untuk perjuangannya menyamakan hak dan kedudukan perempuan yang masih dianggap *second class*. Tertuang dalam metafora lirik untuk *menabur lahar berapi dan membentangkan impian* (Kesadaran, kemarahan dan perjuangan perempuan) di sebuah sistem, budaya yang mengakar sistem patriakhal nya, di wakili dengan kata *di bukit sunyi dan ladang-ladang mati*. Sang Aku perempuan dengan semangat membara ingin memperjuangan dua hal yang selama ini tidak dimiliki kau perempuan pada umumnya, yaitu persamaan derajat mereka dengan laki-laki dan otonomi untuk menentukan apa yang baik bagi dirinya. Dalam banyak hal perempuan tersubordinasi, kedudukannya dalam masyarakat lebih rendah disbanding laki-laki. Perempuan dianggap sebagai the second sex, warga kelas dua. Dan dalam pengambilan keputusan di berbagai bidang yang lebih mendapat perhatian adalah laki-laki. (Sugihastuti, 2010:vii)

Dan pada bait kedua ini di baris terakhir dikuatkan dengan sebuah lirik *musik gelisah dari kerak bumi,* kegelisahan dan kesadaran perempuan untuk merubah tatanan masyarakat yang jauh dari kata

adil, mulai bergejolak sehingga perjuangan kesamaan hak mulai bergema di mana-mana (dikaitkan dengan Gerakan feminis/ gender ditahun puisi ini diciptakan yaitu di tahun 1991 sedang hangat-hangatnya di Indonesia).

Bait ke tiga:

Aku perempuan yang hadir dan mengalir (11)
membawa kemudi (12)
panji matahari (13)

Dalam bait ketiga ini adalah rasionalitas dari bait-bait sebelumnya yang terkesan menggebu-gebu dan semangat yang berkobar, Si Aku perempuan semakin menmantapkan keputusannya untuk berperan di segala bidang di jagat kehidupan ini diwakili dengan lirik *Aku perempuan yang hadir dan mengalir*, mengalir di sini tetap mengikuti jalannya kehidupan, tapi tekat si Aku perempuan adalah bukan sebagai penumpang yang selalu manut dengan sopir akan tetapi yang bisa menentukan otonomi kebutuhan perempuan sendiri yang diwakili dengan kata *membawa kemudi* apa yang dibawa yaitu *panji matahari* matahari adalah metafora dari sumber kehidupan. Dari sinilah bahwa puisi adalah salah satu karya sastra yang banyak mengandung simbol dan metafora- metafora yang syarat makna. Kata-kata yang dipakai dalam puisi tersebut merupaka rangkaian jejaring pengalaman manusia. Dan metafora tersebut syarat dengan nilai-nilai positif seperti moral, sosial dan budaya yang dapat berfungsi sebagai sarana pendidikan karakter termasuk penanaman nilai-nilai keadilan. (Rahima, 2017: 251)

Sedangkan pada bait keempat yaitu bait terakhir dari puisi ini yang hanya terdiri dari dua baris, adalah:

Aku perempuan yang kembali (14)
dan berkemas pergi (15)

Aku perempuan yang kembali adalah sejauh-jauhnya perjuangan perempuan dia tidak akan melupakan kodratnya sebagai perempuan sebagai ibu yang melahirkan dan mendidik anak-anaknya dan tetap berperan di berbagai bidang di kehidupan nya (aku perempuan yang berkemas pergi).

c. Ekspresi Tubuh dalam Puisi Aku Hadir

Penulis perempuan lebih cenderung menggunakan bahasa yang berhubungan rapat dengan aspek tubuh badan perempuan, baik dari segi pemilihan kata maupun dalam proses struktur sebuah kalimat. (Fatimah, 2020:257) Dalam puisi pendek yang padat ini ekspresi tubuh dapat dijumpai di beberapa baris, hal ini Abidah dalam puisi Aku Hadir menunjukan kecenderungan yang tampak dalam menggunakan sifat-sifat bahasa yang berhubungan dengan aspek ekspresi tubuh. Ada tiga bentuk ekspresi tubuh tersebut yaitu:

1. Bentuk ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan melalui media bahasa yang bersifat terpecah-pecah, nampak dalam: bait pertama setelah menyatakan atau menjelaskan bahwa: Aku Perempuan, kemudian dalam satu bait di bait pertama menggunakan kata kerja *menyeberangi zaman, membara tangan, menggenggam pusaka, menyaksikan pertempuran dan memperanakan tahta*. Dengan digunakannya kata kerja secara berurutan itu nampak bentuk ekspresi tubuh melalui media bahasa bersifat terpecah-pecah.

   Nampak juga pada bait kedua, Aku perempuan yang *merakit titian*, kemudian *menabur lahar* berapi setelah menabur Aku perempuan *membentangkan impian*. Selanjutnya di bait ke tiga Aku perempuan menyatakan dirinya *hadir* kemudian *mengalir,* yang *kembali* tapi juga *berkemas pergi*.

2. Bentuk ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan melalui media bahasa yang bersifat terbuka, terlihat jelas ditiap baik bait pengarang menyatakan dengan kata Aku perempuan, bukan laki-laki tapi perempuan yang pada bait pertama dengan **terbuka** menyatakan bahwa aku perempuan:

   Menyeberangi zaman,
   Membara tangannya,
   menggenggam pusaka,
   meyaksikan pertempuran,
   memperanakan tahta.

Kemudian di bait ke dua dengan terbuka Aku perempuan menyatakan dirinya merakit titian, menabur lahar kemudian membentangkan impian. Semakin jelas bentuk ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan melalui media bahasa yang terbuka dengan meyatakan dibait ke tiga aku perempuanitu hadir dan mengalir kemudian membawa kemudi. Terbuka disini jelas, terang atau dalam bahasa jawa *blak-blakan*. Dengan percaya diri pengarang menggungkapkan perasaan untuk semangat mendobrak tatanan yang sudah ada.

3. Bentuk ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan melalui media bahasa yang bersifat mengalir ini nampak di bait ke tiga yaitu:

   Aku perempuan yang hadir dan mengalir (11)
   membawa kemudi (12)
   panji matahari (13)

d. Multifokal dalam Puisi Aku Hadir

Dalam konteks ini, unsur multifokal dikaitkan dengan tanggapan bahwa perempuan mempunyai pusat birahi dibanding dengan laki-laki. Sebab itu, cara penceritaan pengarang dan sifat-sifat bahasa perempuan yang disebut tidak mementingkan kronologi, kata yang kontradiktif, serta tidak fokus pada satu sifat atau perilaku. Hal ini dikaitkan dengan variasi terhadap beberapa perkara pada satu masa tertentu demi memperkaya efek imajinatif. Faktor ini mempengaruhi corak penulisan perempuan karena bahasa perempuan tidak berpusat pada satu bentuk tertentu tetapi bervariasi. Pada satu masa dan situasi, perempuan tidak berpikir atau bertindak secara terbatas kepada satu perkara atau isu saja (univocal), sebaliknya perempuan akan memikirkan dan membuat lebih dari satu perkara (multivokal). (Rahman, 2012:)

Hal ini jika dikaitkan pada tinjauan psikologis bahwa otak perempuan dikonstruksi untuk bisa melakukan banyak hal dalam waktu bersamaan. Ini membuat perempuan bisa mengetik, sambal nonton film, mengawasi anak, dan saat bersamaan juga memasak. Beda dengan laki-laki, otak mereka hanya deprogram untuk mengerjakan satu hal pada satu waktu. Itulah sebabnya lelaki akan

bisa marah saat diajak bicara pas nonton film, sementara perempuan kadang merasakan mengerjakan satu hal saja pada satu waktu adalah kemubaziran. Perempuan bisa menghemat waktu dengan menyelesaikan beberapa pekerjaan secara bersamaan dan hasil semua pekerjaan itu sama baiknya. Hal ini karena perempuan memiliki kemampuan multitasking atau tugas ganda mengerjakan 4 sampai 6 aktivitas sekaligus dalam waktu bersamaan.

Maka dalam puisi ini multifokal tampak dalam penggunakan kata kerja yang digunakan dalam puisi tersebut dengan subjek Aku perempuan. Aku perempuan menyebrangi zaman sambil menggenggam pusaka, kemudian aku perempuan merakit titian dan menabur lahar dan membentangkan impian.

Multifokal diatas bisa dijelaskan bahwa perempuan yang berpendidikan, terlihat pengarang mengekspresikan pengalamannya ingin mendobrak aturan yang berlaku, yang mana beraturan itu merugikan perempuan. Nampak pada bait 1 dan 2. Kemudian pada bait ke 3 dan ke 4, sangat kentara perbedaannya di mana pada bait ini aku perempuan lebih mengendap emosinya dibanding pada bait-bait sebelumnya. Tampak dalam lirik Aku perempuan yang hadir dan mengalir, membawa kemudi panji matahari, aku perempuan yang kembali dan berkemas pergi.

C. Kesimpulan

Setelah mengkaji mengenai penulisan dan bahasa perempuan menurut kajian ginokritik Elaine Showalter dan puisi Aku Hadir karya Abidah El Khalieqy, peneliti dapat menyimpulkan bahwa bahasa tersurat dala puisi ini pada setiap awal dari bait yang terdiri dari empat bait. Sedangkan pada bahasa tersirat peneliti menemukan gaya bahasa metafora yang syarat akan makna di semua lirik puisi ini.

Sedangkan pada kajian ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan ada tiga bagian yang ketiganya ditemukan dalam puisi Aku Hadir ini yaitu: bentuk ekspresi tubuh dalam bahasa perempuan melalui media bahasa yang terpecah-pecah, terbuka dan mengalir. sedangkan multifokal peneliti temukan yaitu keterkaitan baris dan bait satu dengan lainnya yang tidak hanya unifokal tapi multifokal.

Daftar Pustaka

Al Ma'ruf, Ali Imron, Peran Sastra Multikultural sebagai Media Komunikasi Antar Bangsa, Jurnal Literasi, Ilmu-Ilmu Humaniora, Vo. 1 No. 1 edisi Juni 2011.

Aprilia, Analisis Ginokritik pada Novel Pengakuan Eks Parasit Lajang Karya Ayu Utami, Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa (JPPK) (untan.ac.id) vol. 4, no. 6, 2015 h.3

Edwar, Perempuan dalam Cerita Calon Arang Karya Pramoedya Ananta Toer Perspektif Feminis Sastra, Jurnal Ilmiah KORPUS (unib.ac.id) vol. 1 no.2, 2017 h. 225

Fox. James J, 1971. Semantic Parallelism in Rotinese Ritual Language. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Deel 127, 2de Afl., pp. 215-255.

Hartomo, Citra Perempuan dalam Novel Geni Jora Karya Abidah El Lhalieqy dan Implementasinya sebagai Bahan Ajar Bahasa Indonesia di SMA, Tinjauan Feminisme Sastra, Prodi Bahasa Inonesia, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, UMS, Juli, 2016.

Latif, Fatimah, Mariana Lewier, Merlyn Rutumalessy, Potret Kehidupan Tokoj Sabrina dalam Novel Sekuntum Nozomi Seri 1 Karya Marga T. (Kajian Ginokritik) Jurnal Mirlam, Ambon Juni 2020, Volume 1, Nomor 2, halaman 247—264

Pradopo, Rachmat Djoko. 2012. Pengkajian Puisi. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Rahman, Norhayati AB. (2005). Teori Ginokritik dalam Kritikan Sastera: Suatu Pengenalan. Jurnal Pengajian Melayu Jilid 15, 122-136.

Rahman, Norhayati AB, Puitika Sastra Wanita Indonesia dan Malaysia, (Pulau Pinang: University Sains Malaya, 2012)

Rahayu, Ruth Indah, Gerakan Perempuan dan Tantangan Otoritarianisme, Diskusi Publik dan Pameran 21 Tahun Peringatan Mei '98 "Perempuan dan Gerakan Sosial di Indonesia".

Sugihastuti, Suharto, Kritik Sastra Feminis (Teori dan Aplikasinya), Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010: vii, 6

Sumardjo, Jakob dan Saini KM, Apresiasi Kesusastraan, Jakarta: Gramedia, 1986.

W. Diah, Gender dan Perjuangan Politik Perempuan, 2010, BAB III (undip.ac.id)

Wicaksono, Andri (2014). *Catatan Ringkas Stilistika*. Sleman: Garudhawaca. hlm. 47. ISBN 978-602-7949-24-9.

Ambang (Antologi Puisi dan Cerpen) , Yogyakarta, Bentang, 1992.

Diksi laki laki dalam puisi Abidah.pdf

file:///D:/02_Dokumen%20Buah%20Karya/Penelitian/Ginokritik%20 Abidah/Diksi%20laki%20laki%20dalam%20puisi%20 Abidah. pdf

HUMANISME ISLAM DALAM KARYA BARAT: STUDI KASUS NOVEL "LAMB TO THE SLAUGHTER" KARYA ROAD DAHL

Oleh: Dwi Margo Yuwono
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
dwi.yuwono@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Tuhan menciptakan banyak makhluk di dunia, salah satunya adalah manusia. Manusia adalah makhluk yang paling sempurna karena memiliki kecerdasan pikiran. Dalam kehidupannya, mereka harus mampu menyeimbangkan perannya sebagai makhluk sosial individu. Keduanya memiliki motivasi yang berbeda. Dalam kehidupan sehari-hari, manusia dapat dibagi dalam tiga fungsi sebagai individu, anggota sosial, dan penganut agama.

Manusia sebagai makhluk individu perlu memenuhi kebutuhannya seperti makan, minum, pakaian, dll. Sebagai makhluk sosial, wewenang dan tugas dibatasi dengan wewenang dan tugas orang lain. Dalam hidupnya manusia membutuhkan kenyamanan dan rasa aman dari orang jahat. Sebagai orang sosial mengikuti menjaga sekitar keselamatan. Membersihkan area juga salah satu cara untuk membuat nyaman dari penyakit. Manusia sebagai makhluk beragama memiliki batasan tertentu, seperti nilai-nilai agama. Orang-orang percaya kepada Tuhan yang menciptakan dunia dan mengatur semua yang terjadi di dalamnya. Orang juga memiliki kewajiban berdoa kepada Tuhan. Taat berdoa kepada Tuhan membuat kesehatan jiwa kita. Menurut Vembriarto (1998: 4), motivasi manusia memiliki kelompok-kelompok.

Membaca karya sastra khususnya cerpen sangat diperlukan. Dengan membaca cerita pendek, pembaca menghabiskan waktu dengan menyenangkan dan mereka akan mendapatkan hiburan dan pengetahuan dari cerita pendek. Dengan kata lain, masyarakat akan mendapatkan kesenangan, dan juga informasi baru yang tidak mereka dapatkan sebelumnya, seperti: deskripsi tempat tertentu, istilah ilmu pengetahuan, cara hidup setiap kelas masyarakat dan informasi lain yang ingin penulis bagikan.

Dalam proses membaca sebuah karya sastra, semua unsur sastra termasuk peristiwa yang dialami tokoh serta bagaimana perilaku dan sikap tokoh menghadapi konflik hidupnya menjadi catatan tersendiri bagi pembacanya. Hal ini dapat memunculkan pengalaman baru bagi pembaca khususnya terkait dengan nilai-nilai humanisme Islam yang kemungkinan pembaca juga dapat mengalami kehadiran nilai-nilai tersebut dalam hidupnya, sehingga diperlukan adanya analisis karya sastra yang mampu mengungkapkan nilai-nilai tersebut secara ekplisit. Apalagi karya barat yang notabene jauh dari nilai-nilai keIslaman, namun penulis berusaha memberikan perbandingan bagaimana nilai-nilai humanisme Islam muncul dalam karya sastra barat khususnya karya Roald Dahl.

Dahl memulai karir menulisnya pada tahun 1942 dengan cerita tentang ditembak jatuh saat berperang di Afrika Utara. Kekerasan, baik yang terkait dengan peperangan atau kejahatan, terus memikat Dahl dan menjadi tokoh yang menonjol bahkan dalam cerita anak-anaknya. *Lamb to the Slaughter* milik dekade penuh pertama karir menulis Dahl dan dekade pertama dari apa yang sejarawan sebut periode Pasca-Perang.

Sastra harus menarik sehingga mampu mengundang rasa ingin tahu para pembacanya. Oleh karena itu, pengarang harus membuat ceritanya semenarik mungkin dan cerita itu harus sesuai dengan kenyataan hidup, tuntutan zamannya dan juga tuntutan masyarakat. Dengan membaca karya sastra, pembaca akan mendapatkan nilai-nilai moral dan ajaran, beberapa pesan yang baik, sesuatu yang benar dalam pengalaman hidup baru.

Dalam cerita *Lamb to the Slaughter* karya Roald Dahl, penulis mencoba melihat, menganalisis, dan menentukan penokohan utama. Studi tentang karakter dan penokohan dalam banyak hal jauh lebih menarik daripada elemen fiksi lainnya. Banyak peristiwa yang dialami oleh para tokoh dan bagaimana mereka berusaha memecahkan masalah dapat menjadi catatan tersendiri bagi para pembaca. Catatan tersebut dapat dibaca oleh pembaca untuk memiliki pemahaman tidak langsung tentang perilaku manusia (psikologi).

Cerpen yang baik akan memberikan nilai moral, ajaran moral atau pelajaran yang baik kepada pembacanya. Tema *Lamb to the Slaughter* menceritakan setidaknya satu pengkhianatan: keputusan Patrick Maloney yang tidak dapat dijelaskan untuk meninggalkan istrinya yang sedang hamil. Dahl yang lain bermain dengan identitas bangsa baik pada tingkat psikologi populer maupun pada tingkat yang agak lebih filosofis, atau mungkin antropologis.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka penulis merumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penulis menggambarkan kehidupan karakter utama?
2. Bagaimana Nilai Humanisme Islam muncul dalam karakter utama cerita?

Karakter dalam Karya Sastra dan Nilai Humanisme Islam

1. Karakter dalam karya sastra

Di sebuah novel atau drama, pasti ada tokohnya. Karakter sangat penting untuk membuat karya sastra, khususnya novel, menjadi menarik. Dalam sebuah novel ada beberapa karakter yang memainkan peran lebih besar daripada yang lain. Pengembangan karakter sangat penting dalam sastra yang digerakkan oleh karakter, di mana cerita tidak berfokus pada peristiwa, tetapi pada kepribadian individu. Secara historis, cerita dan drama yang berfokus pada karakter menjadi umum sebagai bagian dari gerakan Romantis abad ke-19, dan sastra yang digerakkan oleh karakter dengan cepat menggantikan lebih banyak sastra yang digerakkan oleh plot yang biasanya menggunakan arketipe yang mudah diidentifikasi daripada pengembangan karakter yang tepat.

Menurut Subhan (2003: 8) tokoh dalam novel dapat dibagi menjadi dua kelompok: (1) tokoh utama atau utama, dan (2) tokoh kecil. Pembaca biasanya akan lebih memperhatikan karakter utama karena mereka memainkan peran penting dalam cerita atau novel. Karakter utama selanjutnya dapat dianalisis menjadi tiga kelompok;

a. Protagonis, karakter yang sangat sentral atau pahlawan (pahlawan).
b. Antagonis atau musuh atau penantang protagonis.
c. Pendamping atau pendukung protagonis.

Cerita dalam novel ini berhubungan dengan protagonis. Oleh karena itu, pembaca novel harus dapat menemukan protagonis. Salah satu cara untuk menemukan tokoh protagonis dari sebuah novel adalah dengan melihat judul novel tersebut. Jika judul novel mengacu pada nama seseorang dapat menilai bahwa protagonis novel adalah nama yang disebutkan oleh judul. Cara lain untuk menemukan protagonis biasanya adalah karakter yang paling banyak diceritakan (dari awal hingga akhir cerita).

Abrams (1981) menyatakan bahwa penokohan adalah metode yang digunakan oleh seorang penulis untuk mengembangkan suatu karakter. Metode tersebut meliputi (1) menunjukkan penampilan karakter, (2) menampilkan tindakan karakter, (3) mengungkapkan pikiran karakter, (4) membiarkan karakter berbicara, dan (5) mendapatkan reaksi orang lain. Berdasarkan penokohannya, tokoh dapat dibedakan menjadi tokoh datar dan tokoh bulat. Tokoh datar adalah tokoh yang memiliki ciri-ciri yang stabil dari awal sampai akhir cerita. Senada dengan pernyataan tersebut, Subhan (2003: 15) mengatakan bahwa tokoh dalam novel dikatakan datar apabila memiliki sifat yang tidak berubah dari awal hingga akhir. Dapat disimpulkan bahwa jika karakter baik akan selalu baik. Berbeda dengan penggambaran tokoh datar, tokoh bulat adalah tokoh yang mengalami perubahan penokohan dalam perjalanan cerita (Subhan, 2003:16). Artinya, karakter mungkin baik di awal tetapi di tengah atau di akhir cerita karakter menjadi buruk.

2. Nilai Humanisme Islam

Kata 'humanisme' berarti sifat manusia yang harus dimiliki setiap orang itu adalah sifat yang baik karena manusia berbeda dengan binatang dan makhluk lainnya. Menurut Kenney (1966: 48), karakter adalah orang-orang dalam narasi. Tokoh sebagai subjek cerita memegang peranan penting dalam mengembangkan cerita.

Khattak (2008) menyatakan bahwa pengertian humanisme adalah "Filsafat non-religius berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan liberal" Merupakan filsafat duniawi dan sekuler. Ini antroposentris menganggap manusia sebagai pusat keberadaan. Itu adalah fenomena Eropa dan berusaha untuk memuliakan dan memuliakan manusia. Renaissance dan Reformasi adalah manifestasi utamanya. Itu membebaskan pemikiran dan membawa kebebasan penuh untuk berekspresi. Humanisme adalah gerakan yang sekaligus merupakan produk dan kontradiksi terhadap skolastik tertentu yang lazim. Itu adalah cara menghadapi ketidakseimbangan yang diciptakan oleh konflik antara keyakinan dan keraguan.

Secara umum, humanisme dalam Islam dipahami sebagai konsep dasar fitrah manusia yang tidak berdiri dalam posisi bebas. Artinya makna atau penjabaran makna humanisasi manusia harus selalu relevan secara teologis. Dalam konteks ini, kehadiran filsafat agama menjadi penting. Ini karena bidang filsafat ini berfokus pada aspek intelektual dan spiritual manusia. Filsafat agama berasumsi bahwa orang memiliki kapasitas intelektual untuk membuat keputusan (Amin, 2013).

Ali Shariati (2001) menjelaskan hakikat manusia dalam Islam adalah *al-insan* yang memiliki karakteristik khusus yang berlainan antara satu dengan orang lainnya sesuai dengan tingkatan realitas atau esensinya. Jadi, bila kita menyebut insan tidak berarti seluruh penduduk dunia, karena tidak semua makhluk adalah insan, namun mereka mempunyai potensialitas untuk mencapai tingkatan yang lebih tinggi dari kemanusian ini. Walaupun demikian setiap manusia dalam kehidupannya dalam batas-batas tertentu. Individu-individu tertentu dapat bergerak ke arah taraf-taraf yang lebih tinggi dalam proses menjadi insan.

Dikatakan juga bahwa Al-Insan adalah makhluk yang melangkah lebih jauh menuju kesempurnaan. Berbeda dengan Bashar dan fenomena lainnya, Insan adalah entitas 'menjadi', artinya hanya manusia yang bisa 'menjadi' (berkembang) dan bukan fenomena lain di alam. Tetapi sifat manusia, sebagai kebenaran tertinggi, terdiri dari kualitas-kualitas ideal dan luhur yang harus kita capai. Kualitas-kualitas ini tidak ada di negara kita sebagai Bashar, tetapi kita mampu menciptakannya di dalam diri kita sendiri bersamaan dengan kesediaan kita untuk pindah ke tingkat 'menjadi' atau kesempurnaan. Selanjutnya, konsep "menjadi" beratri bergerak maju, mencari kesempurnaan, mendambakan keabadian, tidak pernah menghalangi, menghentikan proses berkelanjutan menuju kesempurnaan.

Inilah prinsip kemajuan manusia, dan prosesnya selalu mengalir. Seseorang yang sedang, atau akan menjadi, harus memiliki tiga kualitas yang saling terkait: kesadaran diri, kehendak bebas, dan kreativitas. Ketiga prinsip ini saling melengkapi dan saling membutuhkan secara terpadu. Manusia adalah satu-satunya makhluk di alam yang telah mencapai kesadaran. Kesadaran ini adalah pengalamannya tentang kualitas dan sifat dirinya, dunia, dan hubungan antara dirinya dan dunia dan alam. Semakin dalam kesadaran ketiga unsur di atas, semakin cepat seseorang akan maju ke tingkat yang lebih tinggi.

Menurut Abrams (1981) seruan humanis tentang nilai sastra mendasari konstruksi kanon sastra semi-sakral, yang mengambil alih beberapa fungsi yang pernah dikaitkan dengan teks-teks suci. Di mana Alkitab pernah dianggap menawarkan hikmat permanen dan kebenaran esensial tentang makna dan tujuan hidup manusia yang telah ditetapkan secara ilahi, demikian pula teks-teks sastra sering dianggap memiliki kekuatan pewahyuan dan fungsi edukatif yang serupa. Oleh karena itu, tugas kritik sastra adalah membedakan antara teks-teks yang meningkatkan atau tidak meningkatkan rasa kemanusiaan.

Metode Penelitian

Penelitian ini dikelompokkan ke dalam penelitian kepustakaan karena semua sumber datanya. Sumber data dibedakan menjadi dua, yaitu: sumber utama yaitu Data sumber utama diambil dari cerpen

berjudul *Lamb to the Slaughter yang* ditulis oleh Roald Dahl. Seperti apa rupa tokoh utama, apa yang terjadi pada tokoh utama, dan faktor psikologis apa yang mempengaruhi tokoh utama yang ditulis dalam cerpen semuanya dianggap sebagai sumber utama. dan sumber pendukung penelitian ini diambil dari sumber lain seperti beberapa buku kritis dan esai tentang topik terkait, beberapa data yang tersedia di internet yang membantu penulis menafsirkan karakter utama lebih mudah. Semua data tersebut disatukan sebagai sumber pendukung.

Data dalam tesis ini dikumpulkan melalui penelitian kualitatif. Hal ini terutama dilakukan melalui penelitian kepustakaan yang dilakukan untuk mengumpulkan, mengidentifikasi, mendefinisikan, dan mendeskripsikan data cerita. Informasi yang didapat dari buku sangat membantu. Berdasarkan data ini, penulis menarik kesimpulannya dan mendapatkan ide yang cukup untuk membuat saran.

Proses penyusunan data cerita dimulai dari pemecahan cerita menjadi beberapa bagian. Penulis kemudian, memperlakukan data secara terpisah dari sumbernya. Ini dimaksudkan untuk memiliki keseluruhan fakta cerita yang kuat. Jika fakta-fakta cerita tersebut tidak dipahami dengan baik, pembaca karya seni akan cenderung salah memahami makna totalnya (Knickerbockers dan Reniger, 1974:16). Untuk melengkapi data dan informasi yang cukup, penulis menggunakan perpustakaan sebagai penunjang data. Penulis membaca cerita dengan cermat dan kritis untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam tentang narasi, deskripsi penokohan, dan fakta dan ide cerita. Kemudian informasi yang dianggap penting dan berkaitan dengan topik tersebut dicatat dalam kartu data.

Teknik analisis data untuk penelitian ini adalah deskriptif kualitatif yaitu teknik yang dinyatakan dengan kutipan, pernyataan, kalimat, atau dideskripsikan dengan penjelasan. Karena penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan, maka penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif. Dalam metode ini, penulis mencoba memberikan informasi yang lebih jelas dan menggambarkan penokohan tokoh dengan menelusuri berbagai macam sumber yang berhubungan dengan topik yang dianalisis.

Data yang terkumpul di atas akan dianalisis. Kerangka penggunaan disajikan sebagai berikut: fitur karakter utama Mary Malone dijelaskan, karakter tokoh utama Mary Malone diamati secara psikologis, dan nilai-nilai humanisme Islam tokoh utama Mary Malone. Setelah data terkumpul. Mereka dianalisis di bawah literatur psikologis oleh Wellek dan Warren.

B. Pembahasan

1. Sinopsis

Dahl memulai novelnya dengan gambaran kenyamanan statis di kelas menengah, pengaturan domestik. Mary Maloney, hamil enam bulan, menunggu suaminya yang polisi Patrick Maloney pulang kerja. Adegan itu menekankan keharmonisan rumah tangga: "*The room was warm and clean, the curtains drawn* Kamarnya hangat dan bersih, tirainya tertutup." Mary melihat jam, tersenyum pelan pada dirinya sendiri saat setiap menit membawa suaminya lebih dekat ke rumah. Ketika sang suami tiba, dia membuka mantel dan menggantungnya di lemari. Pasangan itu duduk dan minum dalam diam Mary merasa nyaman dengan pengetahuan bahwa Patrick tidak suka banyak bicara sampai setelah minuman pertama. Semuanya tampak normal sampai Mary menyadari bahwa Patrick menghabiskan sebagian besar minumannya dalam sekali teguk, dan kemudian menuangkan minuman lain untuk dirinya sendiri. Mary menawarkan untuk menyiapkan makan malam dan menyajikannya agar dia tidak harus meninggalkan kursinya, meskipun mereka biasanya makan di luar pada hari Kamis. Dia juga menawarkan untuk menyiapkan makanan ringan. Patrick menolak semua tawaran makanannya.

Pembaca menjadi sadar akan ketegangan yang luput dari perhatian Maria sepenuhnya. Patrick menghadapkan Mary dan membuat pidato, hanya hasilnya yang diberikan secara eksplisit: "Jadi begitulah...aku tahu ini waktu yang buruk untuk memberitahumu, tapi tidak ada cara lain. Tentu saja, saya akan memberi Anda uang dan melihat Anda dirawat. Tapi sebenarnya tidak perlu ribut-ribut." walaupun Dahl tidak menerangkan secara eksplisit alasannya, Patrick telah memutuskan untuk meninggalkan istrinya yang sedang hamil.

Maria menjadi shock. Dia bergerak secara otomatis untuk mengambil sesuatu dari freezer bawah tanah dan menyiapkan makan malam. Dia kembali dengan kaki domba beku untuk menemukan Patrick berdiri di dekat jendela dengan punggung membelakanginya. Mendengar sang istri masuk, mengatakan padanya untuk tidak membuat makan malam untuknya, bahwa dia akan keluar. Tanpa pemberitahuan naratif tentang transformasi emosional apa pun, Mary berjalan ke arahnya dan membawa potongan daging beku "sekeras yang dia bisa" ke kepalanya. Patrick jatuh mati. Dia muncul dari keterkejutannya untuk merasa panik. Apakah pengadilan menghukum mati wanita hamil? Apakah mereka mengeksekusi ibu dan anak? Apakah mereka menunggu sampai bulan kesepuluh? Tidak ingin mengambil resiko atas kehidupan anaknya, dia segera mulai membuat alibi. Dia memasukkan domba ke dalam oven untuk memasak, mencuci tangannya, dan merapikan rambut dan rias wajahnya. Dia bergegas ke toko kelontongnya yang biasa, memberitahu toko kelontong, Sam, bahwa dia membutuhkan kentang dan kacang polong karena Patrick tidak ingin makan di luar dan dia "tertangkap... tanpa sayuran di rumah." Dalam momen komedi yang benar-benar hitam, penjual bertanya tentang makanan penutup: "Bagaimana kalau setelah itu? Apa yang akan kau berikan padanya setelah ini?" dan dia setuju untuk sepotong kue keju. Dalam perjalanan pulang, dia secara mental mempersiapkan dirinya untuk dikejutkan oleh sesuatu yang tragis dan mengerikan yang mungkin dia temukan.

Ketika dia melihat mayat suaminya lagi, dia ingat betapa dia pernah mencintainya, dan air mata kehilangannya asli. Dia benar-benar putus asa ketika dia menelepon kantor polisi setempat kantor tempat Patrick bekerja untuk melaporkan apa yang dia temukan. Mary mengenal polisi yang melapor ke TKP, dan dia memerankan Sersan Jack Noonan sebagai penghiburnya. Seorang dokter, fotografer polisi, ahli sidik jari, dan dua detektif bergabung dalam penyelidikan, sementara Noonan secara berkala memeriksa Mary. Dia menceritakan kisahnya lagi, dari awal: Patrick pulang, terlalu lelah untuk pergi makan malam, jadi dia meninggalkannya bersantai di rumah sementara dia mulai memasak domba dan kemudian kehabisan sayuran. Seorang

detektif memeriksa dengan toko kelontong, yang mengkonfirmasi akun Mary. Sepertinya tidak ada yang menganggapnya serius sebagai tersangka. Fokus investigasi dalam menemukan senjata pembunuh yang pasti merupakan alat tumpul yang besar dan berat. Para detektif bertanya kepada Mary tentang alat-alat, dan dia mengaku tidak tahu apa-apa tetapi mengatakan bahwa mungkin ada beberapa di garasi. Dia tetap di kursi sementara rumahnya digeledah.

Noonan mencoba membujuk Mary untuk menginap di tempat lain, tapi dia menolak. Dia memintanya untuk membawakannya minuman dan menyarankan agar dia juga meminumnya. Akhirnya semua penyidik polisi berdiri di sekitar, menyeruput minuman, lelah dari pencarian mereka yang sia-sia. Noonan memperhatikan bahwa oven masih menyala dan domba telah selesai dimasak. Mary berterima kasih padanya karena telah mematikan ovennya dan kemudian meminta rekan-rekan suaminya yang sudah meninggal-mengetahui bahwa mereka telah bekerja lama melewati waktu makan mereka sendiri - untuk makan malam yang telah ditetapkan untuk Patrick. Dia tidak bisa makan apa-apa, katanya kepada mereka, tapi Patrick ingin dia menawarkan "keramahan yang layak," terutama karena mereka adalah orang-orang yang akan menangkap pembunuh suaminya.

Adegan terakhir dari cerita menyangkut polisi makan di dapur dan mendiskusikan kasus sementara Mary mendengarkan dari ruang tamu. Orang-orang itu setuju bahwa si pembunuh mungkin segera membuang senjata pembunuhan besar-besaran, dan memperkirakan bahwa mereka akan menemukannya di tempat itu. Yang lain berteori bahwa senjata itu mungkin "tepat di bawah hidung kita."

2. Penokohan Tokoh Utama dalam "*Lamb to The Slaughter*"

a. Mary Maloney

Mary Maloney, protagonis cerita, hamil enam bulan dan puas dengan dia (dari perspektif eksternal) kehidupan yang agak dangkal dengan suaminya polisi Patrick, yang dia puja. Dia memiliki "suasana tersenyum yang lambat tentang dia" dan "sangat tenang." Mary menjaga rumah yang rapi, dan menyibukkan diri dengan persiapan untuk bayinya. Ketika Patrick tiba-tiba mengumumkan bahwa dia

mengakhiri pernikahan mereka, Mary memasuki keadaan syok. Dia secara otomatis pergi ke ruang bawah tanah untuk mengeluarkan sesuatu dari *freezer* untuk makan malam. Dia mengambil hal pertama yang dia temukan - kaki domba - membawanya kembali menaiki tangga, mendekati suaminya dari belakang, dan memukul kepalanya dengan kaki domba beku. Dia jatuh ke lantai mati. "Kekerasan dari kecelakaan itu, kebisingan, meja kecil yang terbalik, membantunya keluar dari keterkejutan." Kepedulian terhadap kesejahteraan anaknya yang akan datang membuatnya bertindak cepat dan efisien untuk menetapkan alibi. Dia mulai memasak kaki domba, melatih percakapan normal dengan penjual makanan, dan kemudian pergi ke toko untuk membeli sayuran.

Dia bergegas pulang, berpikir bahwa jika "dia kebetulan menemukan sesuatu yang tidak biasa, atau tragis, dan mengerikan, maka tentu saja itu akan mengejutkan dan dia menjadi panik dengan kesedihan dan kengerian." Bahkan, ketika dia melihat tubuh suaminya yang tak bernyawa lagi, dia mengingat "cinta dan kerinduannya" dan menangisinya dengan cukup tulus. Dia kemudian menelepon rekan polisi suaminya dan ambruk di kursi saat mereka menggeledah rumah untuk "alat tumpul berat, hampir pasti sepotong besar logam," yang diyakini sebagai senjata pembunuhan yang hilang. Ketika seorang sersan menunjukkan bahwa oven masih menyala dan kaki domba sudah matang, Mary mendesak para polisi — "teman baik Patrick tersayang ... membantu menangkap orang yang membunuhnya" — memakannya karena dia tahu mereka melewatkan makan malam mereka sendiri. Polisi menggunakan senjata pembunuhan sambil berspekulasi tentang kasus ini. "Dan di ruangan lain, Mary Maloney mulai terkikik."

b. Patrick Maloney

Patrick Maloney adalah seorang polisi yang masih berjalan kaki. Pembaca mengetahui bahwa tidak biasa baginya untuk menghabiskan sebagian besar koktail malamnya dalam satu tegukan, seperti yang dilakukannya saat pertama kali pulang ke rumah. Dia menjawab dalam kalimat pendek atau suku kata tunggal ketika Mary memperhatikannya dengan seksama, mencoba mengantisipasi dan

memenuhi keinginannya dengan menawarkan untuk memperbaikinya minuman lagi, membawakan sandalnya, memperbaikinya makanan ringan. Dia tidak menjawab sama sekali ketika Mary mengungkapkan ketidaksenangannya bahwa "seorang polisi senior seperti Anda" masih berjalan menunjukkan bahwa Patrick mungkin tidak terlalu berhasil dalam pekerjaannya.

Dalam cerita cerpen ini, Patrick tiba-tiba mengumumkan bahwa dia akan meninggalkan Mary, meskipun dia akan terus menafkahinya secara finansial. Satu-satunya pengakuannya tentang kehamilannya adalah bahwa dia mengatakan dia tahu "ini waktu yang buruk untuk memberi tahu Anda." Dia berharap tidak ada keributan tentang hal itu. Meskipun pembaca diberitahu sedikit langsung tentang karakter Patrick, narasi secara implisit menunjukkan bahwa dia tidak menyukai pemujaan Patrick padanya.

3. Humanisme Islam dalam "*Lamb to The Slaughter*"

a. Identitas perempuan dalam Islam

Dahl bermain dengan gagasan identitas baik pada tingkat psikologi populer dan pada tingkat yang agak lebih filosofis, atau mungkin antropologis. Pada tingkat psikologi populer, Dahl menjelaskan melalui deskripsinya tentang rumah tangga Maloney bahwa Mary telah menginternalisasi cita-cita borjuis, atau kelas menengah, dari seorang ibu rumah tangga muda pertengahan abad kedua puluh, memelihara rumah yang rapi dan melayani suaminya. Istri menuangkan minuman ketika pria itu menyelesaikan harinya adalah isyarat yang datang dari film dan majalah hari itu. Berdasarkan cerita tersebut dapat dinyatakan bahwa Mary berusaha melaksanakan kewajiban sebagai istri seperti termaktub dalam Qur'an surat An-Nisa ayat 34.

> *Ar-rijaalu qawwaamuna 'alan-nisaa'i bimaa faddalallaahu ba'dahum 'alaa ba'diw wa bimaa anfaqu min amwaalihim, fas-saalihaatu qaanitaatun haafizaatul lil-gaibi bimaa hafizallaah, wallaatii takhaafuna nusyuzahunna fa'izuhunna wahjuruhunna fil-madaaji'i wadribuhunn, fa in ata'nakum fa laa tabgu 'alaihinna sabiilaa, innallaaha kaana 'aliyyang kabiiraa*

> Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Berdasar ayat tersebut di atas, keharmonisan dalam rumah tangga sangat bergantung pada bagaimana peran dan fungsi suami sebagai pemimpin keluarga melakukan metode kepemimpinannya untuk mengatur keluarganya. Jika kepemimpinan itu buruk maka keharmonisan keluarga akan terancam karena pada saat bersamaan istri yang mestinya patuh dan taat juga akan melakukan perlawanan.

Kalangan humanis religius percaya bahwa manusia memiliki kualitas dasar yang diberikan Tuhan kepada mereka untuk mencapai potensi penuh mereka. Keduanya saling melengkapi dan mengandung kontradiksi, tetapi mereka tidak saling bertentangan, dan terkadang orang bertindak dan melawan sunnah yang membuat mereka seimbang. Mary sebagai tokoh sentral dan sebagai ibu rumah tangga menunjukkan dirinya yang pasif dan menurut terhadap suami. Konsep kepasifan tokoh dalam cerita. Halaman-halaman pertama dari cerita itu menggambarkan keberadaan Mary sebagai orang yang hampir pasif tanpa berpikir: dia duduk dan melihat jam, berpikir bahwa setiap menit membawa suaminya lebih dekat dengannya. Dia puas mengawasinya dengan cermat dan mencoba mengantisipasi suasana hati dan kebutuhannya. Prediktabilitas Patrick sampai saat ini adalah bagian dari kepasifan ini. Keduanya menjalani kehidupan searah jarum jam yang, dalam beberapa hal, masing-masing pada akhirnya memberontak. Kepasifan muncul sebagai represi gairah, dan gairah menemukan cara untuk menegaskan kembali dirinya.

Tindakan pembunuhan spontan Mary menghancurkan citra yang kita miliki tentang dia dan bahwa dia tampaknya memiliki dirinya

sendiri. Dalam nilai-nilai Islam manusia merupakan Ciptaan Allah yang paling sempurna, namun bila dia tidak bisa mengontrol dirinya maka manusia akan sangat rendah bahkan lebih rendah dari hewan. Berbeda dengan struktur tubuh binatang: antara kepala, perut, dan kelamin sama-sama tidak jelas mana yang dominan. Kalau manusia tidak memiliki arah yang jelas mana yang menjadi pusat komando hidupnya, maka tidak jauh dari perilaku binatang. Dalam bahasa Alquran perilaku demikian itu disebut *ulâika kal an'âmi* (mereka seperti binatang), bahkan bisa jatuh derajatnya melebihi binatang, *bal hum adhall*. Dahl menunjukkan, dalam kejatuhan mematikan dari sendi beku, bahwa "identitas" bisa rapuh. Begitu dia menghancurkan identitasnya sendiri, Mary harus dengan hati-hati merekonstruksinya untuk tujuan perlindungan, seperti ketika dia membuat alibi dengan berpura-pura melakukan percakapan normal dengan penjual. Dalam pengertian psikologis, Dahl tampaknya menyarankan bahwa, pada dasarnya, manusia pada dasarnya adalah makhluk yang jahat dan brutal yang mampu memicu dan melakukan tindakan berdarah.

"*Lamb to the Slaughter*" adalah contoh dari humor gelap Dahl yang tergabung dalam karya dewasanya. Kisah yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1953, dimulai sebagai kisah menyenangkan tentang kebahagiaan rumah tangga, tetapi dengan cepat turun menjadi kisah kekerasan dalam rumah tangga dan pembunuhan. Dalam humanisme Islam dapat dinyatakan bahwa perempuan merupakan manusia yang memiliki naluri dan patuh namun bisa menjadi brutal ketika kehidupan keluarganya tidak baik-baik saja. Dalam pengertian ini, orang dianggap sebagai faktor penting tidak hanya sebagai objek hukum, tetapi juga sebagai pencipta dan penentu aturan. Akal memainkan peran penting dalam memahami makna kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia. Kebebasan adalah kunci tanggung jawab manusia di dunia ini dan alasan untuk percaya pada keadilan Tuhan. Tanggung jawab manusia mungkin terjadi bila mereka memiliki kehendak bebas. Kebebasan adalah tema utama humanisme, tetapi kita harus memahami bahwa kebebasan yang diperjuangkan bukanlah kebebasan yang mutlak. Kebebasan yang dicari oleh kaum humanis adalah kebebasan dengan karakter manusiawi, kebebasan

dalam batas-batas alam, sejarah dan sosial. Humanisme Islam membela kebebasan manusia untuk secara mandiri membentuk kehidupannya di dunia.

b. Manusia dengan keadilan

Dalam novel ini nilai-nilai humanisme Islam yang lain terkait dengan keadilan dalam kehidupan manusia. Kedatangan Islam pada awal Abad Pertengahan membawa dampak yang besar terhadap perubahan gaya hidup masyarakat. Tempat dimana Islam benar-benar menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan. Nilai keadilan berlaku pada semua aspek kehidupan. Keadilan adalah ciri utama ajaran Islam dan semua Muslim memiliki hak dan kewajiban yang sama. Berdasarkan fitrah manusia, derajat mukmin dan mukmin adalah sama. Dan yang membedakan hanyalah ketakwaan masing-masing mukmin. Sedangkan dalam novel digambarkan bagaimana Istri yang tertindas oleh suami merujuk atas ketidakadilan namun hal tersebut juga tidak menjadikan alasan bagi tokoh utama untuk dapat membunuh suaminya. Hal ini sesuai dengan pendapat Al Maududi (1983) yang menyatakan manusia sebagai makhluk ciptaan Allah SWT benar-benar dikaruniai akal sehingga dapat dan memiliki kebebasan untuk memilih dan menentukan dirinya sendiri sehingga kedudukan dan statusnya sama menurut ajaran Islam.

Pertanyaan tentang keadilan dan ketidakadilan berhubungan langsung dengan pertanyaan balas dendam. "*Lamb to the Slaughter*" menceritakan serangkaian ketidakadilan, dimulai dengan pengkhianatan Patrick terhadap Mary dan pernikahan mereka, memuncak dengan pembunuhan Mary terhadap Patrick, dan menemukan kesudahannya dalam penipuan Mary terhadap petugas investigasi. Patrick bertindak tidak adil (atau begitulah yang harus diasumsikan berdasarkan bukti) dalam mengumumkan pengabaiannya terhadap Maria, karena ini melanggar sumpah pernikahan; Mary bertindak tidak pantas, dengan cara yang jauh melebihi ketidakadilan suaminya, dalam membunuh Patrick, dan dia memperparah ketidakadilan dengan menyembunyikannya dari pihak berwenang.

Pembunuhan dalam hukum pidana Islam termasuk *Qishasdiyat Jarimah* yaitu *Jarimah* yang diancam dengan hukuman *Qishas* (hukuman yang sama/setara) atau *Diyat* (denda/kompensasi). Namun hukuman tersebut dibatalkan bila korban atau keluarganya dapat memaafkan pelaku dan sepenuhnya membatalkan hukuman (Rokhmadi, 2016). Berdasarkan pernyataan dan persyaratan terkait keadilan bagi terjadinya pembunuhan dalam Islam bisa membenarkan perlakuan Mary terhadap suaminya. Hal ini dinyatakan hukum qishas dapat dibatalkan jika korban merupakan pelaku Zina sehingga bagi pembunuhnya bisa tidak dikenai hukuman qishas seperti termaktub dalam hadis Korban (orang yang terbunuh) harus orang yang dilindungi keselamatannya (darahnya) (ma'shum al-dam) oleh Negara. Dengan demikian, jika korban kehilangan keselamatannya, seperti; murtad, pezina muhshan, pembunuh, pemberontak, maka pelaku pembunuhan tidak dapat dikenai hukuman qishas. Sebagaimana hadits riwayat Bukhari-Muslim:

عن عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم–: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثَّيِّبُ الزاني، والنفسُ بالنفس، والتاركُ لدينه المفارقُ للجماعة".

> Artinya: Dari Abdillah berkara: Rasulullah saw. bersabda: "Tidak halal darah seorang muslim, kecuali karena tiga perkara; orang yang muhshan berzina, atau orang yang membunuh jiwa karenanya ia harus dibunuh, atau orang yang meninggalkan agamanya (murtad) dan berpisah dari jamaahnya".

C. Kesimpulan

Setelah melihat cerita pendek. Dalam penelitian ini penulis menyimpulkan tentang penokohan dan ekspresi humanisme Islam pada tokoh utama dalam film *Lamb to the Slaughter karya Roald Dahl* . Kesimpulannya adalah:

1. Karakter utama dalam cerita ini adalah Mary dan Patrick Maloney. Penokohan Mary Maloney adalah tokoh protagonis yang sesuai dengan nilai humanisme Islam yang patuh dan melayani suami dengan baik. Dia hamil enam bulan dan puas

dengan kehidupannya yang agak dangkal dengan suaminya polisi Patrick, yang dia puja. Dia memiliki "suasana tersenyum yang lambat tentang dia" dan "sangat tenang." Mary menjaga rumah yang rapi, dan menyibukkan diri dengan persiapan untuk bayinya.

2. Dari cerita terdapat tema humanisme Islam, mereka adalah: "*Lamb to the Slaughter*" menceritakan tentang identitas wanita muslim sebagai istri. Dalam humanisme Islam, dapat dikatakan bahwa wanita adalah orang yang memiliki naluri dan penurut, tetapi dapat menjadi brutal jika kehidupan keluarganya tidak berjalan dengan baik. Kebebasan adalah kunci tanggung jawab manusia di dunia ini dan alasan untuk percaya pada keadilan Tuhan. Humanisme Islam melindungi kebebasan manusia untuk membentuk kehidupannya secara mandiri di dunia.

Dahl bermain dengan gagasan identitas baik pada tingkat psikologi populer dan pada tingkat yang agak lebih filosofis, atau mungkin antropologis. Dalam pengertian psikologis dalam Islam diwujudkan dalam cerita cerpen ini. Dahl tampaknya menyarankan bahwa, pada dasarnya, manusia pada dasarnya adalah makhluk yang jahat dan brutal yang mampu memicu dan melakukan tindakan berdarah. Cinta dan Gairah, dalam "*Lamb to the Slaughter*," Mary Maloney merasakan cinta dan gairah fisik untuk suaminya Patrick. Keadilan dan Ketidakadilan Pertanyaan tentang keadilan dan ketidakadilan secara langsung berkaitan dengan masalah balas dendam. "*Lamb to the Slaughter*" menceritakan serangkaian ketidakadilan, dimulai dengan pengkhianatan Patrick terhadap Maria dan pernikahan mereka, Mary bertindak luar biasa, dengan cara yang jauh melebihi ketidakadilan suaminya, dalam membunuh Patrick, dan dia memperparah ketidakadilan dengan menyembunyikannya dari pihak berwajib.

Daftar Pustaka

Abrams, MH, 1979, *Cermin dan Lampu* . New York: Pers Universitas Oxford.

--------, 1981. *"Sebuah Daftar Istilah Sastra"*. New York: Holt Rinehart dan Winston.

Abu A'la al-Maududi, *Prinsip-Prinsip Islam*, al-Ma'arif, Bandung, 1983

Aisyah Abdurrahman (Bintusy Syathi'), Maqal fi al-Insan, diterjemahkan oleh M.Adib al Arif dengan judul "Manusia: Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur'an", (Cet. I; Yogyakarta: LKPSM, 1997), 14-15.

Ali Shariatu, Man and Islam, diterjemahkan oleh M. Amien Rais, dengan judul "Tugas Cendikiawan Muslim", Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001),

Dahl, Roald. 1995. *Lamb to the Slaughter.* New York: Penguin Book

Erikson 2010 dalam Encyclopedia of Psychology. CariArtikel.com. 08 Februari 2010.http://findarticles.com/p/articles/mi_g2699/is_0001/ai_2699000172/

Freyd, JJ (2008) Pengkhianatan trauma . Dalam G. Reyes, JD Elhai, & JDFord (Eds) *Encyclopedia of Psychological Trauma* . (hal. 76). New York: John Wiley & Sons.

Kaelan, 2000, *Pendidikan Pancasila* . Paradigma, Yogyakarta.

Kenney, William, 1966 , *Bagaimana Menganalisis Fiksi* . New York: Pers Raja.

Khattak, Ilyas. 2008. *Humanisme, Sastra, Agama dan Sains* . Dalam http://www.hssrd.org/journals/2004/english/humanism.htm

Palmer, Fans. 1992 *Pemahaman Sastra dan Moral Sebuah Esai Filosofis tentang Etika, Estetika, Pendidikan, dan Budaya.* London:Clarendon press

Rokhmadi, 2016. Hukuman Pembunuhan Dalam Hukum Pidana Islam Di Era Modern. *Jurnal at-Taqaddum, Vol 8. No. 2 150- 179.*

Subhan, Bustami, 2003, *Panduan Kritik Sastra* , LPPDMF, Yogyakarta.

Wellek, R. dan Waren, A 1977. *Teori Sastra*. Harmondsworth: Buku Penguin.

Woodworth, Robert S, dan Marquis, Donal. 1957 , *Psikologi* . New York.

DUA BENTUK CERITA PADA CERPEN AKHIR MALAM PELUKIS TAYUH

Oleh: Ulyati Retno Sari
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ulyati.sari@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Dalam sebuah cerita pendek, cerita secara umum dibangun melalui struktur yang lebih pendek dibanding novela atau novel. Cerpen klasik di Eropa atau Amerika yang seringkali ditulis sepanjang sepuluh menit atau satu jam pembacaan, di era kini menjadi semakin pendek, terutama cerpen yang diterbitkan oleh koran di Indonesia. Panjangnya biasanya antara 500-2000 kata. Panjang pendek ini juga mempengaruhi bagaimana struktur cerita dibangun. Dalam cerita klasik di abad 19, misalnya cerpen Guy de Maupassant, struktur ceritanya menggunakan struktur tiga babak. Struktur tiga babak diperkenalkan dalam buku *Screenplay: The Foundations of Screenwriting* (1979) oleh Syd Field. Struktur ini secara naratif terbagi menjadi *Setup-Confrontation-Resolution*.

Namun, dalam struktur cerita pendek modern, terutama pada jenis *flash fiction*, terutama cerpen di koran, struktur tiga babak, lima babak sudah jarang digunakan karena alasan efisiensi dan efektivitasnya. Fiksi jenis *flash fiction* ini lebih banyak menggunakan struktur yang dikenal sebagai 'Kurva Fichtean', yaitu struktur naratif yang menempatkan karakter utama kita melalui serangkaian banyak rintangan dalam perjalanan mereka untuk mencapai tujuan menyeluruh mereka. Kurva Fichtean dimulai dengan insiden yang memicu dan langsung menuju aksi yang meningkat. Berbagai

krisis terjadi, yang masing-masing berkontribusi pada pemahaman keseluruhan pembaca tentang narasi—menggantikan kebutuhan akan eksposisi awal.

Seluruh struktur di atas, pada dasarnya bila ditarik melalui garis dramatis model Aristoteles adalah struktur naratif yang mendorong plot pada karakter menuju tragedi. Dalam *Poetics*, Aristoteles (335 SM/2004) menyajikan model narasi berbasis plot di mana drama berkembang secara linier dari awal ke tengah hingga akhir. Menurut perspektif Aristoteles, plot adalah elemen utama narasi, dan karakter berada di bawah plot: "karakter disertakan bersama dan karena tindakan. Jadi peristiwa, yaitu plot, adalah untuk apa tragedi itu ada, dan itu adalah hal yang paling penting dari semuanya" (Aristoteles 335BCE/2004). Perspektif ini sangat berpengaruh hingga hari ini (Chatman, 1978).

Selain Kurva Fichtean, di dalam penulisan cerpen modern seringkali juga menggunakan pola In Media Res. Dalam *Ars Poetica* karya Horace *In Media Res* diartikan sebagai *"Semper ad eventum festinat et in medias res ...."* yang berarti "di tengah-tengah segala sesuatu." Tujuan memulai di tengah-tengah aksi menimbulkan efek yang sedemikian rupa pada pembaca sehingga mereka dipaksa untuk mengajukan pertanyaan kepada penulis. Itulah mengapa hal itu mengarah pada penciptaan ketegangan. Bahkan, para pembaca memiliki keinginan yang kuat untuk mengetahui peristiwa sebelumnya maupun peristiwa selanjutnya dari awal. Oleh karena itu, pembaca mulai fokus pada peristiwa yang terjadi di sepanjang cerita, dan penulis terhindar dari memberikan detail masa lalu yang membosankan. Ini juga memaksa pembaca untuk mempertanyakan setiap aspek dari peristiwa yang terkait dengan karakter dan perjalanan mereka.

Bagian-bagian plot dalam sebuah cerita meliputi eksposisi, aksi naik, klimaks, aksi turun, dan resolusi. Kelima bagian tersebut bekerja sama untuk membangun ketegangan, dan mengalir bersama dengan lancar untuk menciptakan satu kesatuan alur cerita. Seluruh struktur naratif itu pada akhirnya juga membentuk sebuah gambaran emosi, baik dan buruk dalam cerita. Semua cerita memiliki bentuk, kata Kurt Vonnegut.

Pada tahun 2016, sekelompok peneliti dari University of Vermont dan University of Adelaide menemukan enam bentuk utama cerita yang meliputi: *Rags to Riches* (*rise*), *Riches to Rags* (*fall*), *Man in a Hole* (*fall then rise*), *Icarus* (*rise then fall*), *Cinderella* (*rise then fall then rise*), Oedipus (*fall then rise then fall*). Temuan bentuk itu berangkat dari tesis (yang ditolak oleh Universitas Chicago) Kurt Vennegut bahwa semua cerita memiliki bentuk. "Ide dasarnya adalah bahwa cerita memiliki bentuk yang dapat digambar sebagai grafik di atas kertas, dan bahwa bentuk cerita masyarakat tertentu setidaknya semenarik bentuk pot atau ujung tombaknya".

Francis Isidro Edgeworth, seorang ekonom Inggris adalah orang pertama yang menggunakan apa yang disebut hedonometer, sebuah metode untuk mengukur kebahagiaan dalam tulisan. Kemudian, Kurt Vonnegut menggunakan ide ini untuk mengukur fluktuasi antara kebaikan dan kejahatan dalam cerita sederhana. Vonnegut merumuskan skema bentuk menjadi delapan. 1) *Man in Hole*; 2) *Boy Meets Girl*; 3) *From Bad to Worse*; 4) *Which Way is Up*?; 5) *Creation Story*; 6) *Old Testament*; 7) *New Testament*; dan 8) *Cinderella*.

Dalam skema grafisnya, kita dapatkan keterangan sebagai berikut: *Man in Hole*; karakter utama mendapat masalah kemudian keluar lagi dan berakhir lebih baik untuk pengalaman itu. *Boy Meets Girl*; karakter utama menemukan sesuatu yang indah, mendapatkannya, kehilangan, lalu mendapatkannya kembali selamanya. *From Bad to Worse*; statistik karakter utama turun dengan buruk kemudian terus memburuk tanpa harapan untuk perbaikan. *Which Way is Up*? Ceritanya memiliki ambiguitas yang nyata yang membuat kita tidak tahu apakah perkembangan baru itu baik atau buruk. *Creation Story;* dalam banyak cerita penciptaan budaya, umat manusia menerima hadiah tambahan dari dewa. Staples besar pertama seperti bumi dan langit, kemudian hal-hal yang lebih kecil seperti burung pipit dan ponsel. Namun, bukan bentuk yang umum untuk cerita-cerita Barat. *Old Testament*; menerima hadiah tambahan dari dewa, tetapi tiba-tiba digulingkan dari reputasi baik dalam proporsi yang sangat besar. *New Testament*; umat manusia menerima hadiah tambahan dari dewa,

tiba-tiba digulingkan dari reputasi baik tetapi kemudian menerima kebahagiaan di luar grafik.

Dalam bentuk Cinderella, Kurt Vonnegut menjelaskan polanya sama dengan model *New Testament*. Dalam bukunya *A Man without a Country*, Vonnegut menjelaskan sebagai berikut:

> *And when she shows up she's the belle of the ball [draws line upward/menarik garis ke atas (/)]. She is so heavily made up that her relatives don't even recognize her. Then the clock strikes twelve, as promised, and it's all taken away again [draws line downward/menarik garis ke bawah (\)]. It doesn't take long for a clock to strike twelve times, so she drops down. Does she drop down to the same level? Hell, no. No matter what happens after that she'll remember when the prince was in love with her and she was the belle of the ball. So she poops along, at her considerably improved level, no matter what, and the shoe fits, and she becomes off-scale happy [draws line upward and then infinity symbol/ menarik garis ke atas (/) dan kemudian symbol infinity (∞)].*

Pola-pola bentuk di atas pada dasarnya secara grafis menunjukkan bagaimana posisi kejadian dan emosi karakter dalam sebuah cerita bekerja. Pola bentuk ini juga secara teoretis bisa menjadi bahan pegangan bagi para penulis untuk memudahkan membangun cerita. Salah satu metafora grafis tertua untuk struktur plot cerita adalah busur, yang disebut sebagai busur naratif dan busur dramatis (Kukkonen, 2014). Pola-pola grafis itu menjadi bagian struktur plot yang ditandai oleh sumbu X dan Y dalam pola bentuk cerita Kurt Vonnegut. Sumbu X untuk memperlihatkan posisi karakter dalam alur waktu narasi. Sedangkan sumbu Y untuk memperlihatkan dinamika nasib karakter, baik atau buruk dengan indeks intensitas.

Dalam studi ini, penulis menganalisis cerita *Akhir Malam Pelukis Tayuh* karya Ranang Aji SP yang diterbitkan Kompas di pada 6 Maret 2022. Analisis di sini adalah untuk melihat bagaimana pola struktur bentuk di dalam cerita tersebut mencirikan salah satu delapan bentuk cerita model Kurt Vonnegut. Kajian ini menggunakan

metode deskritif analitik. sebuah metode yang memberikan gambaran suatu obyek yang diteliti melalui data atau sampel Sugiyono (2013). Pertama penulis mengambil satu sampel cerita pendek berjudul *Akhir Malam Pelukis Tayuh* karya Ranang Aji SP yang terbit di Kompas (2022). Cerita itu kemudian dibedah menjadi beberapa bagian untuk memperlihatkan bagaimana struktur cerita dibangun dan membentuk salah satu bentuk cerita baik yang didasarkan dari mode Kurt Vonnegut atau bentuk cerita temuan para peneliti dari University of Vermont dan University of Adelaide di atas. Seluruh analisis kemudian disimpulkan sebagai bentuk tetap yang terlihat.

B. Pembahasan

Akhir Malam Pelukis Tayuh bercerita tentang karakter bernama Marmo yang ditangkap aparat dan akan dihukum mati di tahun 1965. Dalam paragraf awal cerita dimulai di mana posisi Marmo sudah terikat dan ditutup matanya untuk menunggu eksekusi. Berikut kutipannya:

(1)

> Setelah digiring menuju hutan, Marmo berdiri sekitar lima meter dari bibir sungai di bawah bayang-bayang langit kelam usai hujan di bulan November. Dia tak sendiri. Masih tersisa beberapa tahanan dalam barisannya yang menunggu ajal. Setiap tahanan diikat tangannya ke belakang, dan matanya ditutup kain hitam. Sementara, satu regu prajurit memegang Bren, berdiri siaga berjaga di sekitar. Dua orang lainnya, tanpa seragam, sibuk mengurusi sekitar dua puluh mayat dengan cara barbar. Mereka menyeretnya ke pinggir sungai, menjajarkannya seperti menjemur batang, kemudian mengangkatnya satu-satu dan melemparkannya ke dalam sungai. Pekerjaan itu membutuhkan waktu hampir satu jam. Kelambanan itu membuat sersan yang memimpin tak sabar.

Dari struktur naratif di atas, kita melihat bahwa cerita ini dimulai dengan sebuah krisis, di mana karakter utama (protagonis) yang bernama Marmo dalam kondisi terancam kematian.

Struktur ini sesuai dengan pola '*in media res*' dan sekaligus model Kurva Fichtean.

Pada bagian berikutnya cerita berubah arah, Marmo sebagai protagonis batal dieksekusi. Berikut kutipannya:

(2)

> Derau arus sungai terdengar seperti terbukanya pintu neraka. Pohon-pohon bergoyang meneteskan air bekas hujan, sebagian jatuh menimpa kepala Marmo. Saat itu pukul tujuh malam. Di ujung kematiannya, wajah istrinya berkelebat, tapi segera lenyap oleh rasa cemasnya. Jantungnya terasa rontok setiap kali mendengar letusan senjata. Telinganya pekak oleh orang-orang yang berteriak. Ia kehilangan fokusnya seperti saat melakukan *tayuh*. Di saat itu, tiba-tiba ia mendengar namanya disebut jelas, membuat jatungnya langsung rantas. Kepalanya juga diserang oleh rasa pusing yang membuatnya pingsan.
>
> Saat membuka mata, Marmo kaget melihat sosok gelap berdiri. Tapi, sedetik kemudian, siraman air membuatnya sadar.
>
> "Bangun!" Teriak sersan berkumis tebal, persis di mukanya.

Secara grafis, dua keadaan itu bisa digambarkan sebagai 'turun dan naik' (\ dan /). Awal dalam keadaan yang kritis, namun kemudian berubah menjadi memiliki harapan karena faktanya ada peristiwa yang membatalkan eksekusi.

Dalam bagian berikutnya, kita mendapatkan krisis baru yang dihadapi oleh karakter (Marmo), yaitu ketika protagonis berhadapan dengan tokoh antagonis seorang sersan yang ditugaskan untuk mengawasi Marmo. Seorang petugas yang ternyata pernah dia temui di masa lalu. Dalam bagian ini protagonis mendapatkan pengakuan yang membuatnya terkejut. Berikut kutipannya:

(3)

> "Aku kenal istri cantikmu. Kenal dekat, bahkan," kata sersan itu melanjutkan dengan nada tertentu. Tangannya mengelus pelan kumisnya. Senyumnya genit.

> "Katanya, kamu itu lemah," Sersan itu tertawa mengejek. Mata Marmo berkedip sekali. Tak mengerti untuk apa pria itu mengatakan itu, tapi ia merasakan ada sesuatu yang aneh dari ucapannya.
>
> "Dia bilang begitu?" Akhirnya Marmo bertanya penasaran. Tapi, suaranya segera hilang ditelan tawa yang terdengar menyebalkan. Sersan itu memandangnya sebentar, lalu mencoba mengalihkan.

Pada bagian itu pembaca mendapatkan situasi karakter utama atau protagonis kembali berada pada posisi yang krisis. Pengakuan sersan itu menyeret kembali situasi batin Marmo menjadi semakin muram, bahkan dia merasakannya sebagai sesuatu yang lebih buruk dari kematian itu sendiri. Hal itu bisa kita dapatkan dari kutipan berikut:

(4)

> Marmo tak menghiraukan. Tubuhnya kaku tak bergerak, jiwanya lunglai terjebak dalam gejolak marah. Otaknya mencoba terus menyangkal bahwa istrinya sudah menghianatinya, tapi itu sia-sia. Dalam gelombang hinaan yang dirasakannya, pikirannya terseret arus ingatan, ketika istrinya tertawa di depan sersan. Meskipun berusaha terus menyangkal, tapi pikiran itu justru membuat hatinya semakin tak karuan.

Keadaan itu kemudian berlanjut hingga cerita ditutup dalam situasi yang semakin memburuk, di mana karakter digambarkan secara ambigu di mana karakter diminta tokoh antagonis untuk turun dari mobil dan diakhiri dengan suara tembakan. Berikut kutipannya:

(5)

> "Pulang, jalan kaki sekarang," sersan itu mendorongnya usai membuka kain di matanya.

Pikiran Marmo kosong. Ia tak merasakan langit lagi yang kelam, pohon-pohon yang tegak membayang, kelebatan burung malam, atau kepak codot yang menampar dahan. Tubuhnya ringan mengawang. Meskipun mendengar sersan itu mengulang pesan Kapten Firman,

ia tak lagi menghiraukan. Matanya berkunang, dan semua hasratnya menghilang bersama hembusan angin malam. Sekitar empat langkah hitungan, telinganya mendengar mesin Jeep dinyalakan, disusul sorot cahaya terang benderang. Sinarnya lurus menyilaukan, menyorot tubuhnya yang pecah menjadi bayangan. Lalu, di antara langkahnya yang goyang, telinganya berdenging oleh letusan senjata berulang. Sesaat kemudian, Jeep itu menderu di jalanan.

C. Kesimpulan

Dalam analisis cerita pendek *Akhir Malam Pelukis Tayuh* di atas seluruh bagian yang diuraikan kita mendapatkan pola yang dapat dijelaskan sebagai berikut: Bagian pertama dimulai dengan model *In Media Res* dan Kurva Fichtean di mana cerita dimulai dengan krisis yang dihadapi oleh protagonis. Bagian kedua, protagonis mendapatkan posisi grafis naik yang memperlihatkan keadaan yang membaik, atau karakter diselamatkan dari krisis yang dihadapinya. Bagian ketiga, protagonis mendapatkan pengakuan atau pengetahuan baru yang membawanya pada krisis baru (anagnorisis). Bagian berikutnya yaitu empat dan lima adalah situasi plot yang disebut sebagai peripeteia, yaitu situasi pembalikan yang menghasilkan tragedi dan katarsis.

Secara grafis, gerakan plot di dalam cerita ini menyerupai garis gelombang yang bisa dikodekan melalui garis: \=turun, /=naik, \=turun, \=turun, dan \=turun. Dari gambaran grafis ini, artinya mode bentuk yang paling cocok cerita pendek berjudul *Akhir Malam Pelukis Tayuh* ini adalah: pertama, bentuk cerita mode Kurt Vonnegurt yang disebut *From Bad to Worse*; dan kedua identik dengan bentuk cerita model 'Oedipus' (*fall then rise then fall*). Dua bentuk cerita tersebut menjadi pola grafis, baik untuk memperlihatkan posisi nasib karakter dan cerita.

Daftar Pustaka

Aristotle. (2004). *The Poetics: Aristotle in Art of Poetry*. (Ingram Bywater, Terjemahan). http://www.authorama.com/the-poetics-2.html. Diakses: 25 Agustus 2022

Bonnet, James. *What's Wrong with the Three Act Structure*. https://filmmakeriq.com/2008/08/what%E2%80%99s-wrong-with-the-three-act-structure/ 5 Agustus 2008. Diakses: 25 Agustus 2022

Chatman, S. (1978). Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca and London: Cambridge University Press.

Field. Syd. (2005) *Screenplay: The Foundations of Screenwriting*. New York: Bantam Dell.

Kukkonen, Karin. "Plot". *Handbook of Narratology*, Editor: Peter Hühn, Jan Christoph Meister, John Pier and Wolf Schmid, Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 706-719. https://doi.org/10.1515/9783110316469.706

Lucas, D. W., Erceval Maitland Laurence Reader, *Aristotle, Poetrics, Introduction, Commentary and Appendixes in Classics in the University of Cambridge Fellow of King II College*, Oxford University Press; New as Paperback I980, ISBN 0 19 814024 X

Palomar College. *The Three Act*. https://www2.palomar.edu/pages/lcecere/files/2014/08/Screenwriting.pdf. 2014. Diakses: 30 Agustus 2022

Popopa, Maria. *Kurt Vonnegut on the Shapes of Stories and Why Uncertainty is the Crucible of Creativity.* 26 November 2022. Diakses: 25 Agustus 2022

Reagan et al. *The Emotional Arcs of Stories are Dominated by Six Basic Shapes*, EPJ Data Science (2016) 5:31 DOI 10.1140/epjds/s13688-016-0093-1

SP, Ranang Aji. *Akhir Malam Pelukis Tayuh*. https://www.kompas.id/baca/cerpen-hiburan/2022/03/05/akhir-malam-pelukis-tayuh. 6 Maret 2022. Diakses: 25 Agustus 2022

Sugiyono. (2013). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Bandung: Alfabeta CV

Vonnegut, Kurt. (2005). *A Man without a Country*. New York: Seven Stories Pres

BAGIAN IV
KAJIAN PERPUSTAKAAN

PERPUSTAKAAN DAN PEMBERDAYAAN MASYARAKAT LANSIA: STUDI KASUS PADA TAMAN BACAAN MASYARAKAT "BETENG CENDEKIA" KECAMATAN TRIDADI KABUPATEN SLEMAN

Oleh: Nadia Rifka Rahmawati, Marwiyah

Program Studi Ilmu Perpustakaan, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

nadiaarifka@gmail.com marwiyah.mlis@uin-suka.ac.id

A. Pengantar

1. Latar Belakang

Dalam Undang-Undang No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan pada pasal 20, dijelaskan bahwa salah satu jenis perpustakaan yang memiliki fungsi sebagai pusat informasi bagi seluruh anggota masyarakat yakni perpustakaan umum. Sebagai fasilitas publik, perpustakaan umum mempunyai kewajiban untuk memberikan layanan bagi seluruh lapisan masyarakat dengan azas *access for all*. Dalam perkembangannya, perpustakaan umum tidak hanya diselenggarakan oleh pemerintah atau instansi saja, akan tetapi juga dapat dikembangkan oleh masyarakat seperti Taman Bacaan Masyarakat (TBM) yang banyak dikembangkan oleh masyarakat sebagai bentuk kepedulian masyarakat terhadap pentingnya perpustakaan di tengah lingkungan masyarakat. Taman Bacaan Masyarakat (TBM) merupakan lembaga pendidikan nonformal yang bertujuan untuk meningkatkan kualitas pendidikan, mengembangkan kemampuan masyarakat dan memberikan solusi terhadap permasalahan bagi masyarakat (Yuliyanto, 2019, p. 379). Taman Bacaan Masyarakat (TBM) jika dilihat secara fisik belum dapat dikategorikan sebagai

perpustakaan pada umumnya, (Sutarno, 2008, p. 127) tetapi memiliki fungsi yang hampir sama yakni sebagai sumber belajar yang dapat dimanfaatkan oleh seluruh lapisan masyarakat, mulai dari anak-anak, sampai lansia. Lansia merupakan pengguna potensial TBM mengingat pada usia lansia banyak mengalami kemunduran fisik, sosial dan psikologis sehingga banyak kebutuhan mereka yang bisa dipenuhi oleh TBM. Kemunduran tersebut merupakan proses alami yang disebut proses *degeneratif* yaitu proses kemunduran fungsi sel tubuh manusia dari keadaan normal yang menjadi lebih buruk (Suiraoka, 2012, p. 8). Lansia sering merasa mengalami kesulitan dalam melewati masa tuanya, karena sebagian dari mereka merasa minder dan beranggapan bahwa tidak dapat melakukan apa-apa dan masih bergantung pada keluarga. mereka. Oleh karena itu, lansia perlu ruang untuk bersosialisasi dan juga kegiatan-kegiatan positif dan aktivitas fisik untuk mengisi waktu luang agar tetap produktif. Suiraoka (2012, p. 114) mengatakan aktivitas fisik yang bisa dilakukan oleh lansia meliputi semua olahraga, semua gerakan tubuh, semua pekerjaan, rekreasi, semua aktivitas sehari-hari, serta kegiatan selama berlibur atau waktu senggang. Selain itu, mengikuti kegiatan seperti kursus, pelatihan kewirausahaan, bimbingan konseling dan rohani, kesehatan, serta pendidikan akan membantu lansia untuk lebih terlibat dengan masyarakat. Oleh Karena itu, lansia perlu kegiatan pendampingan untuk meningkatkan kualitas hidup. Di sisi lain, sebagai perpustakaan umum, TBM merupakan salah satu tempat yang berpotensi untuk berperan penting dalam pemberdayaan lansia melalui kegiatan-kegiatan yang bertujuan untuk melaksanakan tujuan perpustakaan umum sebagaimana dinyatakan dalam *The IFLA Public Library Service/Guidelines* (Koontz & Gubbin, 2010) yang mencakup 5 tujuan yaitu pusat pendidikan, informasi, pengembangan diri, pengembangan kultural dan seni dan peran sosial perpustakaan. Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia merupakan salah satu TBM yang memiliki kepedulian terhadap masyarakat lansia dan menjadi tempat rujukan berbagai kegiatan pendampingan lansia agar lansia tetap selalu berdaya dan awet tua. Oleh karena itu, perlu dikaji

lebih lanjut peran TBM Beteng Cendikia dalam pemberdayaan lansia dengan merujuk pada tujuan perpustakaan umum.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan maka peneliti menemukan pertanyaan yaitu bagaimana Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendikia berperan dalam pemberdayaan masyarakat lansia sehingga dapat meningkatkan kualitas hidup lansia yang sejalan dengan tujuan perpustakaan umum yang ditetapkan oleh IFLA.

3. Kajian Teori

a. Perpustakaan Umum

Perpustakaan umum adalah organisasi yang didirikan, didukung dan didanai oleh masyarakat (*community*) baik dalam tingkat lokal, pemerintah regional maupun nasional ataupun melalui bentuk lain dari organisasi masyarakat (Koontz & Gubbin, 2010, p. 1). Lebih lanjut dijelaskan bahwa perpustakaan umum menyediakan akses pengetahuan, informasi, pembelajaran sepanjang hayat dan karya-karya imajinasi melalui berbagai sumber informasi dan layanan yang diberikan harus seimbang untuk semua anggota masyarakat tanpa memandang ras, kewarganegaraan, usia, jenis kelamin, agama, Bahasa, disabilitas, status ekonomi dan pekerjaan dan latar belakang Pendidikan. Oleh karena itu perpustakaan umum banyak dijumpai dalam berbagai jenis masyarakat dalam berbagai budaya dan dalam tingkat pengembangan layanan yang berbeda. Perbedaan masyarakat yang dilayani bisa berakibat pada jenis koleksi yang disediakan dan layanan yang diberikan. Akan tetapi pada dasarnya perpustakaan umum memiliki karakteristik yang sama dalam melayani masyarakat umum yaitu sebagai pusat informasi yang menyediakan akses terhadap semua jenis pengetahuan dan informasi untuk semua pengguna perpustakaan (IFLA, 2022). Perpustakaan umum didesain untuk mencapai 5 tujuan yaitu menyediakan sumber informasi dan layanan dalam berbagai media untuk memenuhi kebutuhan pengguna baik secara individu maupun kelompok untuk Pendidikan, informasi dan pengembangan diri termasuk rekreasi dan hiburan (Koontz & Gubbin, 2010, p. 2). Dalam pedoman yang dikembangkan oleh IFLA

(Koontz & Gubbin, 2010, pp. 2-9) tersebut, lebih lanjut dijabarkan peran perpustakaan umum yaitu:

1. Pendidikan. Perpustakaan mendukung peran Pendidikan baik pendidikan individu dan *self conducted* maupun Pendidikan formal di semua level. Dalam memenuhi tujuan Pendidikan ini, perpustakaan umum menyediakan tempat untuk belajar dan koleksi berbagai jenis sumber informasi, dalam berbagai format dan media dalam rangka untuk mendukung Pendidikan masyarakat baik Pendidikan formal maupun informal.
2. Informasi. Perpustakaan umum merupakan pusat informasi yang menyediakan semua jenis pengetahuan dan informasi dengan tepat untuk semua penggunanya karena memiliki akses informasi dan memahami informasi adalah hak asasi setiap orang. Dan sebagai Lembaga layanan publik, perpustakaan memiliki peran kunci dalam mengumpulkan, mengelola informasi dan menyediakan akses ke sumber-sumber informasi.
3. *Personal development*. perpustakaan umum memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk mengembangkan diri melalui ketersediaan akses pengetahuan dan karya-karya imajinatif yang disediakan oleh perpustakaan.
4. *Public libraries and cultural development*. perpustakaan umum menjadi tempat untuk pengembangan budaya dan seni dan membantu dalam membentuk identitas masyarakat dengan bekerja sama dengan berbagai pihak yang terkait, menyediakan tempat untuk kegiatan kultural, mengadakan program budaya dan memastikan bahwa kebutuhan informasi akan seni dan budaya terpenuhi dalam koleksi yang dimiliki perpustakaan umum.
5. Peran sosial. Perpustakaan umum berperan penting sebagai *public space* dan tempat pertemuan masyarakat. Terutama dalam masyarakat yang memiliki keterbatasan dalam ketersediaan ruang publik yang mempertemukan anggota masyarakat. Oleh karena itu, perpustakaan didesain untuk menumbuhkembangkan aktivitas sosial dan kultural sesuai minat masyarakat. Penggunaan perpustakaan untuk riset,

pendidikan maupun hiburan, memungkinkan pengguna untuk saling berinteraksi secara informal dan memberikan pengalaman sosial yang positif.

b. Taman Bacaan Masyarakat

Taman Bacaan Masyarakat (TBM) adalah suatu lembaga atau sarana yang melayani kebutuhan masyarakat akan informasi mengenai ilmu pengetahuan dalam bentuk bahan bacaan dan bahan pustaka lainnya (Kalida, 2010, p. 1). Sedangkan menurut Sutarno (2008, p. 127) taman bacaan masyarakat adalah tempat yang sengaja dibuat oleh pemerintah, perorangan atau swakelola, swakarsa, swadana dan swasembada masyarakat untuk menyediakan bahan bacaan dan menumbuhkan minat baca masyarakat yang berada di sekitar taman bacaan masyarakat. TBM adalah salah satu jenis perpustakaan umum yang melayani masyarakat dalam lingkup yang lebih kecil. Di dalam buku Petunjuk Teknis Pengajuan, Penyaluran dan Pengelolaan Bantuan TBM Rintisan, TBM didirikan untuk menyediakan akses dan memberi layanan bahan bacaan secara merata dan dapat dijangkau oleh masyarakat dengan mudah dan murah. Adapun tujuan penyelenggaraannya antara lain: 1) Meningkatkan kemampuan keberaksaraan dan keterampilan membaca 2) Menumbuhkembangkan minat dan kegemaran membaca 3) Membangun masyarakat membaca dan belajar 4) Mendorong terwujudnya masyarakat pembelajar sepanjang hayat 5) Mewujudkan kualitas dan kemandirian masyarakat yang berpengetahuan, berketerampilan, berbudaya maju dan beradab.

Taman Bacaan Masyarakat berperan sebagai pusat informasi yang mana harus menyediakan informasi sesuai dengan kebutuhan masyarakat, sebagai tempat menambah wawasan dan pengetahuan, sebagai tempat hiburan edukatif yang selayaknya dirancang agar masyarakat merasa senang dan nyaman untuk belajar di dalamnya, sebagai pembina watak dan moral serta sebagai tempat belajar keterampilan yang perlu menyediakan bahan bacaan yang berhubungan dengan keterampilan praktis seperti peternakan, pertanian (Hamid, 2010, p. 81).

c. Lansia

Menurut Undang-Undang Nomor 13 tahun 1998 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia, lanjut usia adalah seseorang yang telah mencapai usia 60 (enam puluh) tahun ke atas. Lanjut usia terbagi menjadi dua yaitu lanjut usia potensial dan lanjut usia tidak potensial. Lanjut usia potensial ialah lanjut usia yang masih mampu berkegiatan dan melakukan pekerjaan sedangkan lanjut usia tidak potensial adalah lanjut usia yang sudah tidak bisa berkegiatan secara aktif sehingga hidupnya butuh bantuan orang lain. Menurut World Health Organization (WHO) lanjut usia terbagi menjadi empat kriteria yaitu usia pertengahan (*middle age*) yaitu usia 45-59 tahun, lanjut usia (*elderly*) untuk usia 60-74 tahun, lanjut usia tua *(old*) yaitu 75-90 tahun dan usia sangat tua *(very old*) yaitu usia di atas 90 tahun.

Usia lanjut usia juga ditandai dengan ditemukannya berbagai karakter atau sifat yang dimiliki oleh para lanjut usia. Menurut Nugroho (2008, pp. 76-77), tipe lansia ada lima tipe yaitu: 1) tipe arif bijaksana, yaitu kaya dengan hikmah, pengalaman, menyesuaikan diri dengan perubahan zaman, mempunyai kesibukan, ramah, rendah hati, sederhana, dermawan, memenuhi undangan dan menjadi panutan; 2) tipe mandiri, yaitu mengganti kegiatan yang hilang dengan hal yang baru, selektif dalam mencari pekerjaan, bergaul dengan teman dan memenuhi undangan; 3) tipe tidak puas, yaitu konflik lahir batin menentang proses penuaan sehingga menjadi pemarah, tidak sabar, mudah tersinggung, sulit dilayani, pengkritik dan banyak menuntut; 4) tipe pasrah, yaitu menerima dan menunggu nasib baik, mengikuti kegiatan agama dan melakukan pekerjaan apa saja; 5) tipe bingung, yaitu mengasingkan diri, minder, menyesal, pasif dan acuh tak acuh.

Menurut BKKBN (Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional), selain ditandai dengan perubahan fisik, masa lansia juga ditandai dengan perubahan psikis. Perubahan psikis yang kerap dialami lansia diantaranya kesepian, mudah tersinggung, kecemasan, dan ketakutan. Perubahan tersebut dapat diatasi dengan cara bersosialisasi, olahraga teratur, hidup secara sehat.

Perkembangan kognitif pada lansia ditandai dengan kemunduran kognitifnya, diantaranya: mudah lupa, ingatan tidak

berfungsi dengan baik, orientasi umum dan persepsi terhadap waktu dan ruang, tempat dalam keadaan mundur, meskipun mempunyai banyak pengalaman yang dicapai menjadi tidak mudah untuk menerima ide-ide baru (Hidayati, 2008, p. 157). Perubahan sosial, *single woman*, *single parent*, kesendirian, kehampaan, ketika lansia lain meninggal menyebabkan muncul perasaan kapan meninggal. Perubahan psikologis meliputi *short term memory* (memori jangka pendek), frustrasi, kesepian, akut kehilangan kebebasan, takut mati, depresi, cemas (Maryam, 2008).

WHO mengatakan bahwa *active ageing* (penuaan aktif) adalah proses mengoptimalkan peluang untuk kesehatan, partisipasi dan keamanan untuk meningkatkan kualitas hidup seiring bertambahnya usia pada seseorang atau dapat dikatakan menua dengan kehidupan yang aktif. Hal ini bertujuan untuk memperpanjang harapan hidup sehat dan kualitas hidup bagi semua orang seiring bertambahnya usia termasuk pada orang yang lemah, cacat dan membutuhkan perawatan tertentu.

d. Pemberdayaan Lansia

Menurut Undang-Undang No. 13 Tahun 1998 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia, pemberdayaan adalah setiap upaya meningkatkan kemampuan fisik, mental spiritual, sosial, pengetahuan dan keterampilan agar para lanjut usia siap didayagunakan sesuai dengan kemampuan masing-masing.

Pemberdayaan lansia mengacu pada usaha mengembangkan potensi individu maupun kolektif para lansia sehingga mereka dapat meningkatkan kemampuannya di berbagai aktivitas, baik sosial, ekonomi maupun politik. Pemberdayaan lansia melalui peningkatan kemampuan untuk tetap aktif dalam aktivitas produktif merupakan salah satu antisipasi agar mereka dapat mengurangi ketergantungan aktual terhadap anggota rumah tangga yang lain (Suardiman, 2011, pp. 27-28).

Dalam Undang-Undang No. 13 Tahun 1998 Bab 5 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia, pemberdayaan lanjut usia dimaksudkan agar lanjut usia tetap dapat melaksanakan fungsi sosialnya dan

berperan aktif secara wajar dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Pemberdayaan tersebut ditujukan pada lanjut usia potensial dan lanjut usia tidak potensial melalui upaya peningkatan kesejahteraan sosial.

4. Metodologi

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif. Menurut Auerbach dan Silverstein (2003) dalam Sugiyono (2017, p. 3). Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang melakukan analisis dan interpretasi teks dan hasil wawancara dengan tujuan untuk menemukan makna dari suatu fenomena. Dalam penelitian ini, pengumpulan data dilakukan dengan cara metode observasi dengan teknik non-partisipan, metode wawancara secara semi struktur dan metode dokumentasi sebagai media pendukung dan pelengkap dari kedua proses tersebut. Informan dalam penelitian ini adalah 6 orang yang diambil dengan menggunakan *purposive sampling* yaitu yang memenuhi kriteria sebagai berikut: 1) orang yang memahami lokasi dan budaya setempat 2) orang yang aktif pada kegiatan yang tengah diteliti, 3) yang memiliki waktu untuk dimintai informasi. Keenam informan tersebut terdiri dari pihak pengelola dan anggota TBM. Hasil pengumpulan data kemudian dipetakan sesuai dengan 5 tujuan perpustakaan umum sebagaimana dinyatakan dalam Manifesto *Public Library* dan pedoman penyelenggaraan perpustakaan umum yang dikembangkan oleh IFLA. Sedangkan untuk analisis data, peneliti menggunakan model Miles and Huberman yaitu mereduksi data yang merangkum dan mencari hal-hal penting, penyajian data yang dilakukan dalam bentuk teks narasi dan didukung dengan tabel dan bagan serta menarik kesimpulan dari penjelasan yang telah dipaparkan.

B. Pembahasan

1. Pemaparan Data

Dalam mendukung lansia, Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia mengembangkan beberapa kegiatan dan kumpulan koleksi yang ada. Di dalam Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia, terdapat kelompok yang berusaha melakukan upaya untuk mendukung

adanya pemberdayaan lansia yang dinamakan KLG (Kelompok Lintas Generasi) Berseri. Di dalam kelompok tersebut anggota lansia diberikan motivasi dan dukungan untuk tetap berkarya dan melakukan berbagai usaha produktif guna menambah. Berdasarkan hasil wawancara dengan pengelola TBM, TBM Beteng Cendikia sudah melakukan kegiatan sebagai berikut:

a. Pelatihan Kesenian

Pelatihan kesenian adalah wadah untuk mengajarkan dan mengapresiasi keterampilan seni para anggota lansia. Adapun pelatihan ini terbagi menjadi tiga jenis yaitu paduan suara, menyanyikan lagu Jawa (macapat) dan tari tradisional (dolanan). Berdasarkan hasil wawancara dengan informan paduan suara berupa kesenian dalam bernyanyi yaitu menyanyikan lagu mars lansia dan yel-yel KLG yang dilakukan secara berkelompok dengan 10-12 peserta dan dilaksanakan setiap satu kali dalam dua minggu. Macapat diikuti oleh enam orang lansia yang dilaksanakan secara individu serta tari dolanan yang diikuti oleh delapan orang lansia dan dilaksanakan setiap satu bulan sekali.

b. Belajar bersama

Kegiatan belajar Bersama ini dapat dilihat melalui pertukaran informasi yang dilakukan oleh anggota lansia ketika bertemu di TBM. Anggota lansia membaca buku bersama seperti di perpustakaan atau sekedar bertukar cerita dan informasi dari hasil membaca koleksi yang ada di TBM tersebut. Selain itu, kegiatan belajar bersama ini juga diisi dengan diskusi per kelompok misalnya membahas mengenai permasalahan hak-hak lansia atau kendala yang dihadapi lansia ketika berkegiatan. Kegiatan belajar Bersama dilaksanakan ketika pertemuan yandu lansia atau pertemuan KLG yang dilaksanakan ketika semua anggota lansia berkumpul dalam kegiatan tersebut. Selain itu, para anggota lansia juga melakukan kegiatan membaca melalui buku yang disediakan. Biasanya sebelum memulai kegiatan pertemuan rutin, para lansia terkadang membaca buku sesuai dengan keinginan mereka masing-masing.

c. Pendampingan sosial yaitu kesehatan dan hukum.

Dalam mendukung kesehatan para lansia, TBM menyelenggarakan kegiatan seperti senam lansia, yandu lansia, cek kesehatan secara komplit yang bekerja sama dengan Puskesmas Sleman dan diadakan setiap tiga bulan sekali. Selain itu, pengelola juga melakukan *homevisit* ke rumah-rumah para lansia untuk melakukan pengecekan sekaligus pemeriksaan kesehatan yaitu pengecekan tensi, gula darah, asam urat dan kolesterol. Selanjutnya, jika dalam pengecekan ditemukan anggota yang mempunyai kesehatan maka TBM akan memberikan pendampingan dan mengantar para lansia yang mengalami masalah tersebut. Selain dengan puskesmas, pendampingan kesehatan juga dilakukan oleh YAKKUM. Pengecekan dilakukan setiap sebulan sekali yang waktunya bergantian dengan puskesmas. Dalam bidang hukum, Taman Bacaan Masyarakat Beteng bekerja sama dengan LBH (Lembaga Bantuan Hukum) APIK Yogyakarta untuk memberikan penyuluhan hukum tentang hak dan kewajiban lansia agar tidak diperlakukan secara diskriminatif dan perlakuan yang sama di mata masyarakat. Selain itu juga dilakukan pendampingan bagi anggota yang mempunyai masalah baik masalah dalam keluarga maupun masalah yang berhubungan dengan orang lain. Masalah dalam keluarga misalnya kekerasan dalam rumah tangga, perceraian, harta warisan dan hak asuh anak. Sedangkan masalah yang berhubungan dengan orang lain misalnya jual beli rumah atau tanah, hibah harta, wakaf, simpan pinjam, dll.

d. Pelatihan Pembuatan Telur Asin

Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia memiliki metode tersendiri dalam pembuatan telur asin. Metode yang digunakan tidak seperti metode yang sudah banyak dilakukan di kalangan masyarakat yaitu menggunakan tanah atau abu. Bahan yang digunakan yaitu telur bebek, garam dan gula pasir. Ilmu pembuatan telur asin ini juga didapatkan dari pelatihan di dinas sosial bersamaan dengan pelatihan pembuatan pupuk organik. Hal ini kemudian, TBM aplikasikan untuk menambah keterampilan para lansia agar bisa membuat secara mandiri ketika menginginkannya di rumah dan tentunya dapat dijual kembali untuk menambah penghasilan.

Upaya pemberdayaan lansia di TBM ini selain dengan kegiatan juga dilakukan dengan penyediaan koleksi perpustakaan. Oleh karena itu, Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia menjadi tempat rujukan bagi para lansia yang ingin memperdalam informasi dari lingkungan sekitarnya. Untuk memenuhi kebutuhan informasi lansia, TBM Beteng Cendekia menyediakan berbagai macam koleksi yang sesuai dengan kebutuhan lansia seperti buku agama, pengetahuan umum, resep masakan, Kesehatan, obat-obatan, keterampilan, dll. Koleksi ini diharapkan dapat memperluas pengetahuan lansia, seperti buku mengenai agama yang berisi informasi tentang doa-doa dan berbagai ilmu ibadah lainnya. Koleksi buku TBM ini juga digunakan untuk mendukung kegiatan pendukung yaitu dengan memberikan keterampilan dan peningkatan ekonomi produktif. Dari koleksi buku ini dan didukung dengan pelatihan usaha ekonomi produktif yang diadakan oleh TBM maka kemudian dipraktikkan dalam kegiatan sehari-hari. Yang pertama adalah kegiatan budidaya ternak. Dengan mengambil referensi dari buku bacaan, Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia melakukan cara pengembangbiakan dan budidaya hewan ternak. Budidaya yang banyak dilakukan oleh anggota lansia yaitu budidaya ikan nila yang dikembangkan melalui kelompok Mina Makmur, di mana hasil panen tersebut dapat dikonsumsi sendiri maupun dijual ke pelelang ikan. Berikutnya adalah pelatihan budidaya kecambah, yaitu dengan mengeksplorasi cara budidaya kecambah dengan metode hidroponik. Menurut pemaparan salah satu informan, ketika kecambah sudah dapat dipanen hasilnya lebih bagus dan dapat dijadikan sebagai pelengkap bahan masakan. Penggunaan koleksi juga diterapkan dalam praktik berkebun dengan menggunakan lahan yang dimiliki oleh TBM seluas 442 meter yang dikelola secara bersama-sama oleh anggota lansia. Budidaya praktik kebun ini dilakukan guna mengisi waktu luang sekaligus dapat menambah penghasilan anggota lansia karena ketika musim panen tiba. Dengan menggunakan buku bacaan yang ada di TBM para lansia mengembangkan kegiatan berkebun, seperti pembibitan dan budidaya terong, timun, cabai, dan kangkung. Selain itu, lansia juga diberi pelatihan pembuatan pupuk organik dengan menggunakan bahan organik sebagai bahan

utamanya. Pembuatan pupuk ini dilakukan untuk menambah keterampilan sekaligus pupuk dapat digunakan untuk meningkatkan kesuburan tanaman ketika budidaya kebun dilakukan sehingga dapat menghemat biaya produksi pertanian.

2. Analisis

TBM mempunyai peran yang sangat bermanfaat bagi masyarakat lansia. Ketika memasuki masa lansia, mereka sudah mulai ditandai dengan munculnya kerentanan baik dari fisik maupun biologis. Oleh karena itu, mereka tetap membutuhkan motivasi dan bimbingan khususnya dari keluarga dan masyarakat sekitar. Bentuk dukungan tersebut dapat dimulai dari keluarga dan lingkungan masyarakat dengan adanya kegiatan pemberdayaan bagi anggota lansia. TBM merupakan salah satu bentuk dari pengembangan perpustakaan umum. Salah satu ciri khas dari perpustakaan umum adalah cakupan sasaran pengguna sebagaimana dinyatakan dalam Manifesto Public Library yang dikembangkan oleh UNESCO dan IFLA (IFLA, 2022) yaitu bahwa perpustakaan umum menyediakan layanan berdasarkan kesetaraan akses untuk semua masyarakat (*access for all*) tanpa membedakan usia, etnis, jenis kelamin, agama, *nationality*, bahasa, status sosial dan karakteristik lainnya. Oleh karena itu, lansia sebagai salah kelompok masyarakat memiliki hak untuk mendapatkan layanan dan akses informasi yang disediakan oleh perpustakaan umum. Dan sebagai perpustakaan yang melayani masyarakat umum, TBM Beteng Cendikia diharapkan bisa menyediakan layanan untuk semua lapisan masyarakat. Dalam hal ini TBM sudah memberikan layanan masyarakat lanjut usia yang menjadi salah satu jenis pengguna perpustakaan umum. Dan berdasarkan pemaparan data di atas, TBM telah memberikan layanan untuk lansia dalam 3 bentuk yaitu menyediakan koleksi yang mendukung kebutuhan lansia, menyediakan tempat sebagai tempat pembelajaran bagi lansia, dan melaksanakan kegiatan untuk meningkatkan kualitas hidup lansia melalui program-program pemberdayaan.

a. Menyediakan koleksi

Ketersediaan koleksi perpustakaan merupakan aspek penting dalam upaya perpustakaan umum dalam memberikan layanan pada masyarakat karena perpustakaan umum memiliki fungsi sebagai pusat informasi tingkat lokal yang mempunyai tugas untuk menyediakan semua jenis pengetahuan dan informasi untuk semua masyarakat pengguna perpustakaan yang merupakan komponen penting dalam *knowledge society* (IFLA, 2022 p. 1). Sebagai penyedia informasi, TBM Beteng Cendikia menyediakan koleksi bacaan untuk masyarakat lansia untuk memenuhi kebutuhan informasi mereka. Selain itu, sebagaimana disampaikan oleh Komalasari (2019, p. 171) taman bacaan lansia berfungsi menumbuhkan minat dan kemampuan literasi lansia yang diharapkan dapat meningkatkan kemampuan literasi lansia serta lansia memiliki tempat belajar dan menambah wawasan. Taman bacaan lansia sebagai sumber penyedia informasi meliputi dua aspek yaitu aspek koleksi dan aspek pelayanan. Dalam aspek koleksi TBM lebih berfokus pada bahan bacaan yang bersifat ringan tetapi berbobot seperti buku tentang psikologi, kesehatan, religi sedangkan aspek pelayanan dapat dilihat dari tersedianya layanan konsultasi psikologi, bimbingan keagamaan dan layanan kesehatan lansia. Koleksi perpustakaan ini berperan penting sebagai sumber pengetahuan para lansia. Hal ini juga sesuai dengan fungsi perpustakaan umum yang dinyatakan dalam Manifesto Public Library yaitu menyediakan tempat yang dapat diakses oleh masyarakat umum untuk menghasilkan pengetahuan, *sharing* dan bertukar informasi dan budaya dan mendorong keterlibatan masyarakat umum. Dengan koleksi yang dimiliki oleh TBM Beteng Cendikia yang sesuai dengan kebutuhan lansia (tentang kesehatan, agama dan budi daya pertanian) maka TBM sudah memenuhi fungsi sebagai pusat/ penyedia informasi.

b. Tempat sebagai tempat pembelajaran bagi lansia

Perpustakaan umum seharusnya menyediakan tempat untuk menghasilkan pengetahuan, berbagi dan bertukar informasi dan mendorong *"civic engament"* (IFLA, 2022 p. 1), yang bisa diakses secara terbuka oleh masyarakat. Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia dapat dikatakan sebagai tempat belajar bagi lansia karena menyediakan

tempat untuk bertemu dengan sesama warga lansia dan masyarakat umum lainnya dan saling bertukar informasi yang diperoleh dari bacaan ketika bertemu di TBM. TBM juga menjadi tempat belajar untuk mendapatkan ilmu-ilmu yang membantu lansia untuk lebih termotivasi dan mengetahui hak-hak mereka sebagai masyarakat sipil melalui kegiatan yang dilakukan penyuluhan hukum oleh Lembaga Bantuan Hukum APIK. Melalui kegiatan ini, lansia belajar tentang hak-hak mereka sebagai lansia supaya tidak diperlakukan secara diskriminatif dalam masyarakat, sehingga bisa dikatakan bahwa TBM sudah terlibat dalam mendorong lansia dalam *civic engagement* sebagaimana dinyatakan dalam Manifesto Perpustakaan Umum. Dengan melalui koleksi yang tersedia, TBM juga menjadi tempat belajar mempraktikkan dari buku buku-buku bacaan tersebut melalui kegiatan pemberdayaan lansia berupa pelatihan-pelatihan.

c. Menyediakan kegiatan untuk meningkatkan kualitas hidup lansia

Untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat lansia dan meningkatkan ekonomi produktif bagi lansia, TBM Benteng Cendikia mengadakan berbagai kegiatan pemberdayaan masyarakat lansia seperti pelatihan pembuatan telur asin, pembuatan pupuk organik, budidaya ternak dan budidaya tanaman dengan mengembangkan kegiatan berkebun. Hal ini menunjukkan bahwa upaya pemberdayaan lansia sudah dilakukan oleh TBM Beteng Cendikia sehingga di satu sisi lansia memiliki kegiatan positif yang memberikan dampak bagus pada Kesehatan mental dan fisik lansia dan di sisi lain lansia didorong untuk menjadi lebih kuat dalam segi ekonomi karena pelatihan-pelatihan yang diselenggarakan oleh TBM tersebut untuk peningkatan ekonomi produktif.

Masyarakat lansia sendiri juga merasakan dampak positif dari keberadaan TBM Beteng Cendikia ini sebagaimana disampaikan oleh informan mengatakan bahwa sebelum Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia didirikan, para lansia tidak paham akan adanya informasi dan hanya melakukan kegiatan di rumah yang kurang produktif dan kurang bermanfaat bagi fisik dan psikis lansia. Hal tersebut membuat para lansia menjadi jenuh karena tidak ada kegiatan secara aktif seperti saat mereka usia muda. Setelah Taman

Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia didirikan, dampak yang dirasakan oleh para lansia yaitu terdapat perubahan yang sangat signifikan. Para lansia dapat melakukan kegiatan produktif yang bisa menambah keterampilan dan penghasilan serta mengisi waktu luang. Hal-hal tersebut mereka dapatkan setelah didirikannya Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia. Oleh karena itu, Taman Bacaan Masyarakat Beteng Cendekia dapat dikatakan memiliki peran penting dalam upaya pemberdayaan masyarakat lansia baik melalui koleksi perpustakaan maupun kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh TBM untuk para lansia. Dengan demikian TBM Beteng Cendikia sudah melaksanakan tujuan perpustakaan umum sebagaimana digariskan dalam pedoman penyelenggaraan perpustakaan umum yang diterbitkan oleh IFLA yaitu:

1. sebagai tujuan Pendidikan melalui *self conducted education* dengan belajar Bersama untuk memiliki ketrampilan terutama ketrampilan yang berkaitan dengan peningkatan ekonomi dan pengetahuan yang berkaitan dengan hak-hak lansia,
2. pusat informasi, yaitu dengan menyediakan koleksi dalam berbagai subyek dan relevan dengan kebutuhan masyarakat pada umumnya dan juga masyarakat lansia seperti buku tentang kesehatan, ibadah agama, resep masakan dan budidaya tanaman.
3. *personal development* yaitu tempat untuk mengembangkan diri dengan melalui berbagai sumber, baik sumber tercetak melalui koleksi perpustakaan yang tersedia di TBM maupun kegiatan pemberdayaan masyarakat lansia. TBM juga memotivasi dan mengajak para lansia untuk melakukan kegiatan edukatif supaya tidak jenuh di rumah dengan belajar bersama dengan membaca buku koleksi dari TBM dan bertukar informasi. Dampak dari kegiatan ini para lansia adalah meningkatkan minat baca lansia sehingga para lansia menjadi lebih luas wawasannya tentang kesehatan, keterampilan, bercocok tanam maupun pengetahuan lainnya serta informasi yang sedang berkembang. Selain itu, kegiatan pendampingan sosial melalui pendampingan Kesehatan dan hukum menjadikan lansia

memahami hak-haknya sebagai warga negara yang berarti mendukung *civic engagement* lansia yang juga berpotensi untuk pengembangan diri.

4. *cultural development*. TBM melatih para lansia untuk mengasah keterampilan dalam bidang kesenian. Perubahan yang dialami, para lansia memiliki wadah dalam mengekspresikan bakat mereka dalam menari, bernyanyi dan dolanan tradisional

Peran Sosial. Menurut IFLA, perpustakaan umum mempunyai peran penting sebagai *public space* atau ruang publik dan tempat pertemuan yang mempertemukan lansia dengan anggota masyarakat lainnya (Koontz & Gubbin, 2010, p. 9). TBM Beteng Cendikia menjadi tempat pertemuan rutin yang pada awalnya dilakukan dengan lingkup kecil, menjadi pertemuan Kelompok Lintas Generasi maupun posyandu lansia setiap sebulan sekali di mana para lansia menjadi lebih tahu tentang masalah kesehatan, baik kesehatan untuk dirinya sendiri, keluarga maupun lingkungan masyarakat. Selain itu, dengan melalui berbagai kegiatan yang diselenggarakan oleh TBM, maka secara otomatis TBM juga menjadi sarana bersosialisasi bagi para lansia karena pada kegiatan-kegiatan tersebut, para lansia bertemu dengan sesama lansia maupun dengan masyarakat lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa sebagai perpustakaan umum, TBM Beteng Cendikia memiliki peran sosial.

C. Kesimpulan

Sebagai perpustakaan yang mempunyai peran melayani semua anggota masyarakat tanpa terkecuali, TBM Beteng Cendikia yang memiliki kekhasan melayani masyarakat lansia, telah melaksanakan kegiatan pemberdayaan lansia dengan mengimplementasikan melalui fungsinya sebagai perpustakaan umum yang mencakup 5 tujuan perpustakaan umum yaitu sebagai pusat pendidikan, informasi, pengembangan diri, pengembangan kultural dan seni dan peran sosial. Kegiatan pemberdayaan lansia dilakukan melalui 3 cara yaitu: 1) penyediaan berbagai koleksi perpustakaan yang mendukung lansia seperti koleksi tentang agama, pengetahuan umum, resep masakan dan kesehatan 2) menyediakan tempat untuk belajar bagi

lansia dengan menyediakan tempat untuk bertemu dengan sesama warga lansia dan masyarakat umum lainnya dan saling bertukar informasi yang diperoleh olah lansia 3) melaksanakan kegiatan pemberdayaan masyarakat lansia seperti: pendampingan kesehatan dan hukum, kegiatan belajar keterampilan sekaligus peningkatan ekonomi produktif melalui kegiatan yang meliputi: budidaya ternak, budidaya kecambah, praktik berkebun, pembuatan pupuk organik serta pembuatan telur asin. Dengan demikian, TBM Beteng Cendikia sebagai perpustakaan umum sudah menjalankan prinsip layanan yang memperhatikan kelompok masyarakat yang *marginalized* sebagaimana dinyatakan dalam Manifesto Public Library yang dalam hal ini adalah masyarakat lansia dengan memberikan program pemberdayaan lansia sehingga dapat meningkatkan kualitas hidup lansia. Selain itu, dalam melaksanakan perpustakaan, TBM Beteng Cendikia juga sudah sesuai dengan tujuan perpustakaan umum.

Daftar Pustaka

Hamid, M. (2010). *Taman Bacaan Masyarakat Kreatif.* Jakarta: Direktorat Pendidikan Masyarakat.

Hidayati, W. (2008). *Psikologi Perkembangan.* Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga.

IFLA. (2022). *IFLA-UNESCO Public Manifesto 2022.*

Kalida, M. (2010). *Strategi Kemitraan Taman Bacaan Masyarakat (TBM).* Yogyakarta: Mitsaq Pustaka.

Komalasari, M. D. (2019). Meningkatkan Kemampuan Literasi Lansia Melalui Pemberdayaan Taman Bacaan Lansia Berbasis Psychological Bell-Weing di Kabupaten Gunungkidul. *Seminar Nasional UNRIYO* (p. 171). Yogyakarta: Universitas Respati.

Koontz, C., & Gubbin, B. (2010). *IFLA Public Library Service Guidelines* (2 nd rev. ed.). The Hague: International Federation and Library Association.

Maryam, S. (2008). *Mengenal Usia Lanjut dan Perawatannya.* Jakarta: Salemba Medika.

Nugroho, W. (2008). *Keperawatan Gerontik dan Geriatrik.* Jakarta: EGC.

Poewadarminta. (1986). *Kamus Besar Umum Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka.

Soekanto, S. (2002). *Teori Peranan.* Jakarta: Bumi Aksara.

Suardiman, S. P. (2011). *Psikologi Usia Lanjut.* Yogyakarta: Gadjah Mada University.

Sugiyono. (2017). *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alfabeta.

Suiraoka, I. (2012). *Penyakit Degeneratif.* Yogyakarta: Nuha Medika.

Sutarno, N. (2008). *Membina Perpustakaan Desa.* Jakarta: Sagung Seto.

Yuliyanto, Y. A. (2019). Pemberdayaan Masyarakat Melalui Taman Baca Masyarakat (TBM): Studi Kasus di Desa Pledokan Kecamatan Sumowono Kabupaten Semarang. *ANUVA*, 379.

STRATEGI KOMUNIKASI ILMIAH DALAM PEMANFAATAN REPOSITORI INSTITUSI DI UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH GOMBONG

Oleh: Desy Setiyawati & Anis Masruri
Universitas Muhammadiyah Gombong
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
dessysetiyawati@gmail.com
Anis.Masruri@uin-suka.ac.id

A. Pengantar

1. Latar belakang

Komunikasi ilmiah merupakan proses menghasilkan, mengevaluasi, menyebarluaskan, dan melestarikan temuan penelitian para akademisi dan ilmuwan yang dibagikan kepada komunitas akademis serta pihak lain yang berkepentingan (Reitz, 2013). Proses komunikasi ilmiah mencakup berbagai kegiatan ilmiah. Karya ilmiah yang ditemukan dan digunakan merupakan komponen penting dalam siklus hidup komunikasi ilmiah yang menghubungkan pelestarian karya ilmiah dan penciptaan keilmuan baru (Xu, 2019). Proses lengkap komunikasi ilmiah ini dimulai dengan pembuatan konten dan diakhiri dengan diseminasi (Ammarukleart, 2017).

Dalam rangka mendukung kegiatan tersebut, perpustakaan juga telah mengalami transformasi yang signifikan selama beberapa dekade terakhir ini dalam menghadapi "banjir digital" dan mengintegrasikan konten digital ke dalam kepemilikannya (Griffin, 2013). Perpustakaan yang mengelola informasi digital salah satunya yaitu perpustakaan perguruan tinggi. Perpustakaan perguruan tinggi memiliki peran menjadi pusat informasi atau pengetahuan (centre of knowledge) yang menyediakan informasi bagi sivitas akademika yang

terdiri dari mahasiswa, dosen dan tenaga kependidikan perguruan tinggi dalam melaksanakan tugas-tugas Tri Dharma Perguruan Tinggi yang meliputi pendidikan, penelitian dan pengabdian masyarakat (Kurniawati et al., 2012).

Salah satu alternatif perguruan tinggi dalam menciptakan keberlangsungan komunikasi ilmiah adalah melalui respositori perguruan tinggi (repositori institusi) (Fadhli, 2018). Repositori institusi merupakan serangkaian layanan yang disediakan oleh universitas atau sekelompok universitas kepada sivitas akademikanya untuk melakukan pengelolaan serta penyebaran materi keilmuan dalam bentuk digital yang dihasilkan oleh institusi dan sivitas akademikanya, seperti e-print, tesis dan disertasi, laporan teknis, bahan ajar, serta kumpulan data. Layanan tersebut membutuhkan pengorganisasian pada database kumulatif yang bisa dimanfaatkan secara terbuka serta berkomitmen untuk pelestarian jangka panjang jika sesuai (Reitz, 2013).

Dalam penelitian ini, telah dilakukan observasi awal untuk mengetahui repositori institusi dalam komunikasi ilmiah di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong (UNIMUGO) yang beralamat di Jl. Yos Sudarso No. 461 Gombong Kebumen Jawa Tengah. Alasan pemilihan tempat penelitian ini adalah Universitas Muhammadiyah Gombong adalah satu-satunya sekolah tinggi bidang ilmu kesehatan di kabupaten Kebumen yang tahun ini mengalami perubahan bentuk menjadi universitas dan memiliki repositori institusi yang dapat diakses secara online. Seiring dengan bertambahnya program studi yang dimiliki, UNIMUGO juga sedang berupaya untuk meningkatkan kualitas karya ilmiah serta penelitiannya melalui pemanfaatan repositori institusi.

Pengelolaan repositori institusi di perpustakaan tersebut menggunakan software eprints. Koleksinya terdiri dari tugas akhir mahasiswa dan artikel dosen yang mulai dikelola secara teratur sejak tahun 2015. Jumlah koleksi nya seperti pada tabel berikut:

Tabel 1 Jumlah koleksi repositori UNIMUGO bulan April 2021

NO	JENIS KOLEKSI	JUMLAH KOLEKSI
1	Artikel Ilmiah	7
2	Karya Tulis Ilmiah Prodi Kebidananan Program Diploma	257
3	Karya Tulis Ilmiah Prodi Keperawatan Program Diploma	334
4	Karya Ilmiah Akhir Program Profesi Ners	293
5	Skripsi Prodi Farmasi Program Sarjana	2
6	Skripsi Prodi Keperawatan Program Sarjana	344
JUMLAH		**1237**

Sumber: Repositori Universitas Muhammadiyah Gombong (Gombong, 2021)

Dalam observasi awal pada bulan April 2021, juga diketahui bahwa masih banyak pemustaka yang memanfaatkan koleksi tugas akhir dalam bentuk cetak meskipun sudah ada repositori institusi yang dapat diakses secara online. Mahasiswa juga mengalami kesulitan saat akan mengambil topik atau judul tugas akhir agar tidak terjadi kesamaan judul dengan yang sudah ada di institusi. Sedangkan mahasiswa perlu mengetahui hasil penelitian terdekat yang sudah pernah diteliti di institusinya.

Selain itu, pada web repositori institusi UNIMUGO belum ada menu yang menunjukkan jumlah pengunjung dan jumlah koleksi yang didownload. Dengan demikian, pemanfaatan repositori institusi online dalam komunikasi ilmiah belum dapat diketahui. Oleh karena itu, perlu dilakukan peninjauan, pemanfaatan, dan keterpakaian kembali repositori institusi online sebagai upaya dalam menyebarluaskan hasil penelitian.

Hal tersebut menjadi tantangan tersendiri bagi Perpustakaan UNIMUGO sebagai perpustakaan di institusi yang baru mengalami perubahan ke universitas. Perpustakaan UNIMUGO perlu segera menyesuaikan dengan dinamika kebutuhan yang mendukung kegiatan ilmiahnya, khususnya dalam proses pembuatan karya ilmiah melalui pemanfaatan repositori institusi yang dapat diakses secara online.

Pemanfaatan repositori institusi sebagai media dalam penyebarluasan hasil penelitian di Perpustakaan UNIMUGO dapat dievaluasi dengan menggunakan Use and Gratifications Theory (teori penggunaan dan pemenuhan kebutuhan) dari bidang penelitian

media. Teori ini menentukan fungsi komunikasi massa dalam melayani khalayak (Istiawan, 2014). Komunikasi massa adalah suatu bentuk komunikasi yang melibatkan masyarakat luas yang biasanya menggunakan media massa seperti radio, majalah, surat kabar, serta televisi. Dan hadirnya internet sebagai media baru telah memberikan perspektif pandangan baru terhadap komunikasi massa (P., 2008).

Use and Gratification Theory (UGT) diperkenalkan oleh Elihu Katz dan Herbert Bulmer di tahun 1974, dalam buku yang berjudul The Uses on Mass Communication: Current Perspectives on Grativication Research. Teori ini juga mengemukakan bahwa orang yang memanfaatkan media memiliki peran aktif dalam memilih serta menggunakan suatu media (Istiawan, 2014).

Dalam penelitian sejenis yang sebelumnya, telah dijelaskan mengenai beberapa aturan repositori untuk memperkuat komunikasi ilmiah di lembaga riset serta perguruan tinggi, konsep dasar repositori, meliputi karakteristik repositori serta tipe-tipenya. Penelitian tersebut juga mendalami konsep repositori dalam hubungannya dengan akses terbuka, sumber-sumber ilmiah yang bisa disimpan di repositori, pengembangan ide-ide, dan yang berkaitan dengan kebijakannya (Harliansyah, 2016).

Selain itu, ada juga penelitian yang menyatakan bahwa pustakawan belum semuanya paham mengenai tentang konsep komunikasi ilmiah. Di sisi lain, dosen belum yakin pada kompetensi pustakawan untuk mengelola repositori institusi. Masalah teknis juga menjadi salah satu tantangan dalam mengembangkan repositori institusi sebagai sarana komunikasi ilmiah. Oleh karena itu, diperlukan kerjasama antara dosen dan pustakawan dalam pengembangan komunikasi ilmiah. Kerjasama itu dapat dilakukan dengan kebijakan secara tertulis dalam bentuk peraturan rector (Arwendria & Oktavia, 2019). Sedangkan dalam penelitian ini, Penulis mengkaji lebih dalam lagi mengenai strategi komunikasi ilmiah dalam pemanfaatan repositori institusi.

Hal tersebut dilakukan karena telah banyak karya ilmiah yang dihasilkan oleh seorang penulis/peneliti yang tidak bisa lepas dari pemanfaatan karya ilmiah penulis lainnya. Publikasi yang

dihasilkan oleh peneliti akan memperlihatkan produktivitas dari seorang peneliti. Banyaknya sitasi yang didapatkan dalam suatu publikasi juga memperlihatkan dampak publikasi yang dihasilkan untuk publikasi yang lainnya. Mengutip publikasi lain adalah salah satu bentuk komunikasi ilmiah yang dilakukan oleh penulis/peneliti (Istiana, 2016).

Oleh karena itu, berdasarkan pada uraian di atas, Penulis tertarik untuk melakukan kajian mengenai strategi komunikasi ilmiah dalam pemanfaatan repositori institusi di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong. Dengan mengkaji hal tersebut diharapkan dapat menambah khazanah dan informasi tentang hubungan repositori dan komunikasi ilmiah berdasarkan Use and Gratification Theory di perguruan tinggi serta memperkaya kajian repositori institusi dan komunikasi ilmiah. Selain itu juga untuk meningkatkan pemanfaatan dan layanan repositori di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah strategi komunikasi ilmiah sivitas akademika di Universitas Muhammadiyah Gombong?
2. Bagaimana pemanfaatan repositori institusi dalam komunikasi ilmiah sivitas akademika berdasarkan Use and Gratification Theory di Universitas Muhammadiyah Gombong?

3. Teori dan atau Metode

a. Kerangka Teoretis

Penelitian ini memfokuskan pada hal-hal yang dapat menunjukkan bahwa repository institusi bisa dijadikan sebagai strategi komunikasi ilmiah berdasarkan indikator pada teori pendukung yang digunakan sebagai alat ukur. Sehingga hasil pengujian indikator itulah yang nantinya akan digunakan sebagai dasar untuk menganalisis data.

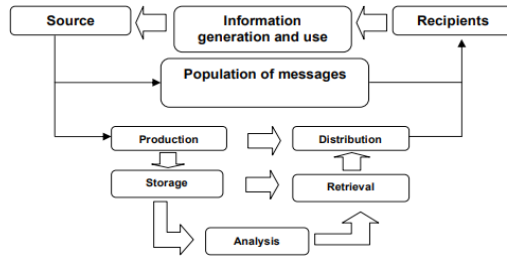
1) Komunikasi ilmiah

Dalam American Library Association (ALA), komunikasi ilmiah didefinisikan sebagai suatu sistem dimana penelitian dan tulisan-tulisan ilmiah lainnya diciptakan dan dievaluasi dari segi kualitas, disebarkan ke khalayak serta dilestarikan bagi penggunaan jangka panjang. Sistem ini meliputi cara formal komunikasi, seperti publikasi di jurnal peer review (Association, 2003). Sementara menurut Online Dictonary for Library Information Science (ODLIS), komunikasi ilmiah adalah sarana dimana setiap individu melakukan penelitian akademik dan memberikan informasi kepada teman-teman mereka, baik secara formal ataupun informal, berkaitan dengan penelitian yang mereka lakukan. Jika didefinisikan secara luas, proses itu tidak hanya mencakup penciptaan serta penyebaran karya ilmiah saja, akan tetapi juga melakukan evaluasi kualitas (peer review) serta pelestarian untuk penggunaan di masa depan. Salah satu tujuan perpustakaan akademik yaitu untuk menyediakan fasilitas komunikasi ilmiah dalam semua bentuk (Reitz, 2020).

Dengan demikian, yang dimaksud dengan komunikasi ilmiah yaitu sarana dimana setiap individu yang terlibat dalam penelitian akademik serta tulisan-tulisan ilmiah lainnya dan dievaluasi dari segi kualitas, dipublikasikan ke khalayak luas, baik secara formal maupun informal serta dilestarikan untuk pemanfaatan masa depan. Penyebarluasan karya akademik tersebut bisa dalam bentuk jurnal maupun repository institusi.

Dilihat dari perspektif ilmu informasi (information science), mata rantai komunikasi ilmiah dapat digambarkan sebagai siklus transfer informasi yang tidak hanya melibatkan pengguna (*recipient*) informasi pada masyarakat serta produsen (*source*) saja, tetapi juga pada pekerja professional serta ranah akademis (ilmiah). Proses transfer informasi yang diartikan sebagai pertukaran pesan (komunikasi), melibatkan sub komponen produksi (*production*), distribusi (*distribution*), penyimpanan (*storage*), penelusuran (*retrieval*), dan analisis

(analysis) (Kurniawan, 2011). Siklus transfer informasi tersebut dapat dilihat dari gambar berikut:

Gambar 1 Bagan Information Transfer Cycle

Sumber: Vickery and Vickery dalam Kurniawan (2011)

Dari bagan di atas terlihat bahwa komunikasi ilmiah sangat erat kaitannya dengan penelitian dan publikasi ilmiah dan memerlukan keterampilan tersendiri supaya komunikasi ilmiah tersebut bisa berjalan dengan baik.

2) Strategi komunikasi

Strategi komunikasi merupakan suatu rancangan yang dibuat untuk mengubah perilaku manusia pada skala yang lebih besar melalui transfer ide-ide baru. Untuk melakukan strategi komunikasi, perlu diawali dengan beberapa langkah sebagai berikut:

a. Menentukan komunikator

Pada kajian komunikasi, komunikator merupakan sumber serta kendali dalam semua kegiatan komunikasi. Jika komunikasi tidak berjalan dengan baik, kesalahan utama ada pada komunikator. Hal tersebut dapat terjadi disebabkan komunikator tidak memahami cara menyusun pesan, memilih media yang sesuai, dan mendekati khalayak yang menjadi target sasaran. Oleh karena itu, komunikator harus memiliki daya tarik, kekuatan, dan kredibilitas.

b. Menentukan target sasaran serta analisis kebutuhan khalayak (komunikan)

Memahami komunikan terutama yang akan menjadi target sasaran dalam kegiatan komunikasi adalah aspek

yang sangat penting. Karena seluruh kegiatan komunikasi akan ditujukan kepada mereka. Di lingkungan khalayak, ada beberapa kelompok yang menentukan besarnya pengaruh dalam suatu kegiatan, yaitu kelompok yang memberikan ijin, kelompok pendukung, kelompok oposisi, serta kelompok evaluasi.

c. Menyusun pesan

   Pesan merupakan segala sesuatu yang disampaikan oleh seseorang melalui bentuk simbol yang dipersepsi serta diterima oleh komunikan dalam serangkaian makna.

d. Memilih media serta saluran komunikasi

   Media komunikasi yang dipilih hendaknya telah mempertimbangkan karakteristik isi serta tujuan dari isi pesan yang disampaikan.

e. Efek komunikasi

   Seluruh kegiatan komunikasi memiliki tujuan, yaitu untuk memberikan pengaruh terhadap target sasaran. Pada tingkat pengetahuan, pengaruh dapat terjadi dalam bentuk perubahan persepsi serta perubahan pendapat (Wijaya, 2015).

   Langkah-langkah tersebut dilakukan agar tercapai tujuan komunikasi yang maksimal.

Hal tersebut juga seperti yang dikemukakan oleh Midlleton dalam Wijaya (2015) bahwa strategi komunikasi adalah penggabungan yang terbaik dari seluruh elemen komunikasi, baik itu dari komunikator, pesan, saluran penerima, sampai pada efek atau pengaruh yang direncanakan untuk menghasilkan komunikasi yang maksimal (Wijaya, 2015).

Berkaitan dengan langkah-langkah strategi komunikasi tersebut, dapat dikaitkan dengan strategi komunikasi ilmiah sehingga:

a. Menentukan siapa yang akan menjadi peneliti

Peneliti ini menjadi sumber serta kendali dalam kegiatan komunikasi ilmiah. Komunikasi ilmiah tidak akan berjalan dengan baik jika peneliti tidak memahami cara menyusun karya ilmiah, memilih media yang relevan, dan mengetahui kebutuhan masyarakat.

b. Menentukan tema, tempat, dan metode penelitian

Peneliti perlu memahami permasalahan yang sedang dihadapi masyarakat karena hasil penelitian tersebut harus bermanfaat bagi masyarakat.

c. Menyusun karya ilmiah

Menyusun karya ilmiah yang baik dan benar sangat penting dilakukan agar masyarakat dapat memahami informasi yang disampaikan.

d. Memilih media untuk berkomunikasi dan mencari referensi penelitian

Memilih media yang tepat, dapat mempermudah jalannya komunikasi ilmiah, mulai dari pencarian literatur sampai media publikasi.

e. Mengetahui efek dari karya ilmiah yang dihasilkan

Peneliti dapat mengetahui manfaat yang diperoleh setelah karya ilmiahnya terpublikasi.

3) Repositori institusi

Trend perpustakaan perguruan tinggi sekarang ini adalah pengelolaan koleksi dalam format digital pada sebuah repositori institusi. Menurut Lynch (2003) dalam Pramudyo, dkk (2018), repositori institusi berbasis universitas merupakan satu set layanan yang disediakan oleh perguruan tinggi kepada sivitas akademikanya dalam pengelolaan serta publikasi materi digital yang dibuat oleh lembaga dan anggota komunitasnya (Pramudyo et al., 2018). Sementara dalam Sulisneni (2016), disebutkan bahwa repositori institusi yaitu wadah pengelolaan, penyimpanan dan penyebarluasan bahan-bahan dalam format

digital yang dihasilkan oleh lembaga penelitian (Naeni, 2016). Sedangkan dalam Zulfikri (2017), disebutkan bahwa repositori institusi adalah kegiatan yang dilakukan untuk menghimpun serta melestarikan koleksi dalam format digital yang merupakan hasil karya intelektual dari sebuah komunitas tertentu (Zulfitri, 2018).

Dari beberapa pendapat diatas, bisa disimpulkan bahwa repositori institusi adalah sebuah wadah yang melakukan pengelolaan, penyimpanan, penyebarluasan dan pelestarian koleksi digital yang merupakan hasil karya komunitas atau lembaga. Repositori juga merupakan kekayaan intelektual yang dimiliki oleh sebuah komunitas atau lembaga yang bisa dimanfaatkan sebagai media yang dapat mengangkat reputasi komunitas atau lembaga tersebut.

Dasar hukum dibangunnya repositori institusi di perguruan tinggi adalah dengan adanya Surat Edaran Dikti No. 152/E/T/2012 tanggal 27 Januari 2012 tentang Wajib Unggah Karya Ilmiah bagi Lulusan Jenjang Pendidikan S1, S2 dan S3; dan Surat Edaran Dikti No. 1864/E4/2015 tanggal 15 Oktober 2015 tentang Pengajuan Angka Kredit Dosen (Wahyujatmiko, 2019). Oleh karena itu, semua perguruan tinggi diharapkan telah membangun repositori institusi sebagai tempat hasil karya ilmiah dari sivitas akademika.

4) Peran perpustakaan perguruan tinggi

Perpustakaan, seperti yang telah dipahami selama ini, yaitu sebagai tempat sumber informasi utama bagi seorang peneliti untuk mengikuti perkembangan bidang yang ditekuninya. Saat ini, perpustakaan tidak hanya menyediakan sumber-sumber informasi dalam format cetak saja, akan tetapi juga menyajikan jurnal, laporan, buku, dan sumber informasi lainnya dalam bentuk elektronik (contohnya format PDF, Word, Posstcrib, dsb). Dengan demikian, sumber informasi tersebut bisa diakses online melalui internet dan memudahkan pemustaka dalam mencari literatur atau informasi terbaru di bidangnya (Arianto, 2010).

Perpustakaan perguruan tinggi juga bisa melakukan perluasan peran (*extended role*) untuk dapat memenuhi kebutuhan dosen, mahasiswa, serta peneliti pada setiap tahapan dalam alur komunikasi ilmiah (*cycle scholarly communication*) atau tahapan penelitian (*research lifecycle*). *Scholarly communication* ini adalah kegiatan yang strategis bagi perpustakaan perguruan tinggi.

Dengan demikian, peran perpustakaan perguruan tinggi saat ini tidak hanya menyediakan, menyebarluaskan, dan memelihara koleksi saja tetapi juga ikut terlibat dalam proses scholarly communication. Keterlibatan pustakawan dalam proses tersebut dapat meningkatkan layanan perpustakaan di masa kini dengan bersinergi dengan para peneliti dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

5) *Use and Gratification Theory*

Uses and gratifications theory (U&G) merupakan paradigma penggunaan media dari penelitian komunikasi massa yang memandu penilaian motivasi konsumen untuk pemanfaatan serta akses media. Adaptasi baru dari penelitian U&G adalah teori tersebut digunakan untuk penggunaan media internet (Korhan & Ersoy, 2015). Model uses and gratification yang diketengahkan oleh Katz, Gurevitch dan Hazz dimulai dari lingkungan sosial (social environment) yang menentukan berbagai kebutuhan individu. Lingkungan sosial tersebut terdiri dari karakter demografi (*demograpic characteristics*), ciri-ciri afiliasi kelompok (*group affiliations*), dan karakteristik kepribadian (*personality characteristic*). Pada aspek kebutuhan individu (*individual needs*) dikategorikan menjadi kebutuhan kognitif (*cognitive needs*), kebutuhan afektif (*affective needs*), kebutuhan integrasi pribadi (*personal integrative needs*), kebutuhan integrasi sosial (*social integrative needs*), kebutuhan pelarian (*escapist needs*) (Istiawan, 2014).

Penggunaan *Use and Gratification Theory* dalam pemanfaatan repositori institusi, dimulai dengan lingkungan

sosial yang akan menentukan kebutuhan masyarakat. Selanjutnya, pemanfaatan akan dilihat dari:

a. Kebutuhan kognitif (*cognitive needs*)

Kebutuhan yang berkaitan dengan pengetahuan, pemahaman, dan informasi. Kebutuhan tersebut berdasarkan pada keinginan atau motivasi-motivasi dalam menguasai dan memahami lingkungan, serta memuaskan rasa penasaran dan dorongan untuk penyelidikan. Pada penelitian ini, kebutuhan kognitif berkaitan dengan kebutuhan dosen dan mahasiswa dalam memanfaatkan repositori institusi.

b. Kebutuhan afektif (*affective needs*)

Kebutuhan yang berkaitan dengan kesenangan, pengalaman emosional, dan pengalaman estetika. Pada penelitian ini kebutuhan afektif berhubungan dengan kebutuhan dosen dan mahasiswa pada pemanfaatan repositori institusi disebabkan oleh adanya perasaan nyaman, puas, dan aman karena sudah memperoleh informasi yang terpercaya berdasarkan informasi yang ada pada koleksi tersebut, serta informasi yang berasal langsung dari para ahli maupun pakar dari suatu ilmu pengetahuan. Dengan demikian, tidak menimbulkan keraguan dari mahasiswa dalam memanfaatkan informasi yang tersaji dalam koleksi.

c. Kebutuhan integrasi pribadi (*personal integrative needs*)

Kebutuhan yang berkaitan dengan keyakinan/kepercayaan, kredibilitas, status indivisu, serta stabilitas. Kebutuhan tersebut berasal dari dorongan akan harga diri (*self esteem*). Di penelitian ini, kebutuhan integrasi pribadi berhubungan dengan kebutuhan dosen dan mahasiswa dalam pemanfaatan repositori institusi sebagai informasi pribadi untuk menyelesaikan proses penelitian.

d. Kebutuhan integrasi sosial (*social integrative needs*)

Kebutuhan yang berhubungan dengan penambahan kontak teman, keluarga, serta dunia luar. Kebutuhan

tersebut berdasarkan pada hasrat untuk berafiliasi. Pada penelitian ini kebutuhan integrasi sosial bisa dicontohkan, misalnya seorang mahasiswa memanfaatkan publikasi yang ada di repositori untuk melakukan diskusi dengan temannya mengenai suatu informasi yang ada pada publikasi tersebut. Melalui pemanfaatan repositori dan dengan mendiskusikan informasi yang terdapat di publikasi tersebut maka dengan memanfaatkan media repositori, mahasiswa melakukan interaksi dengan orang lain yang sedang berada di dekatnya.

e. Kebutuhan pelarian (*escapist needs*)

Kebutuhan yang berkaitan dengan keinginan untuk mengalihkan perhatian, menghindarkan diri dari tekanan, mengurangi ketegangan, serta dorongan untuk mencari hiburan. Dalam penelitian ini, kebutuhan pelarian bisa dicontohkan, seorang mahasiswa mendapatkan informasi dengan cara memanfaatkan repositori seperti membaca artikel penelitian, karya tulis ilmiah, skripsi, ataupun tesis yang dapat memberikan kesenangan bagi dosen dan mahasiswa, sehingga repositori dapat memiliki fungsi sebagai media dalam melepaskan diri dari permasalahan yang sedang dihadapi, terutama dalam menyelesaikan penelitian sehingga dapat menghilangkan kejenuhan, dan merasakan ketenangan batin.

b. Metode Penelitian

1) Jenis penelitian

Penelitian ini mengkaji tentang strategi komunikasi ilmiah dan pemanfaatan repositori institusi dalam komunikasi ilmiah. Untuk dapat mengetahui strategi komunikasi ilmiah dan pemanfaatan repositori tersebut, maka dilakukan penelitian lapangan. Jadi, jenis penelitian ini merupakan field research yaitu penelitian lapangan melalui pendekatan kualitatif. Penelitian kualitatif yang dilakukan pada penelitian ini yaitu dengan mengumpulkan data dengan tujuan untuk menafsirkan

kejadian yang terjadi dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci. Penelitian kualitatif ini nantinya akan menghasilkan data deskriptif yaitu berupa kata-kata tertulis maupun lisan serta perilaku yang diamati dari informan. Pendekatan dengan menggunakan *Use and Gratification Theory* akan digunakan untuk mengetahui cara pemanfaatan repositori institusi dalam komunikasi ilmiah di Universitas Muhammadiyah Gombong. Pendekatan tersebut akan sangat mendalam jika dikaji dengan menggunakan jenis penelitian lapangan melalui pendekatan kualitatif. Dalam penelitian ini akan diungkapkan pemanfaatan repositori institusi berdasarkan *Use and Gratification Theory* dalam komunikasi ilmiah dan strategi komunikasi ilmiah yang telah berjalan di Universitas Muhammadiyah Gombong.

2) Subjek dan objek penelitian

Subjek penelitian disebut juga dengan informan. Subjek pada penelitian ini yaitu dosen, mahasiswa, dan pustakawan di Universitas Muhammadiyah Gombong. Sedangkan obyek penelitiannya adalah strategi komunikasi ilmiah dan pemanfaatan repositori dalam komunikasi ilmiah.

3) Waktu dan tempat penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di Universitas Muhammadiyah Gombong dengan alamat di Jl. Yos Sudarso No. 461 Gombong Kebumen Jawa Tengah. Alasan pemilihan lokasi di Universitas Muhammadiyah Gombong adalah 1) Universitas Muhammadiyah Gombong adalah satu-satunya perguruan tinggi kesehatan yang berada di kabupaten Kebumen yang tahun ini mengalami perubahan bentuk dari sekolah tinggi menjadi universitas, 2) Universitas Muhammadiyah Gombong merupakan satu-satunya perguruan tinggi di kabupaten Kebumen yang mempunyai repositori yang bisa diakses secara online, 3) Universitas Muhammadiyah Gombong saat ini sedang berupaya untuk meningkatkan kualitas karya ilmiah dan penelitiannya melalui pemanfaatan repositori institusi. Sedangkan pelaksanaan penelitian dilakukan pada bulan November 2021–Januari 2022.

4) Informan

Pemilihan informan pada penelitian ini dilakukan secara purposive sampling. Informan tersebut terbagi dalam tiga kelompok, yaitu kelompok mahasiswa, dosen, dan pustakawan di Universitas Muhammadiyah Gombong. Kriteria yang akan dipilih menjadi informan pada penelitian ini antara lain:

a. Dosen yang sedang atau baru saja melakukan penelitian
b. Mahasiswa yang sedang mengerjakan tugas akhir
c. Pustakawan yang sudah mengelola repositori institusi minimal dua tahun

Informan diwawancarai secara intensif dengan nama menggunakan inisial, yaitu IMA, AA, NM, HTY, dan DS. Data informan penelitian ada dalam tabel berikut ini:

Tabel 2 Data Subyek Informan Penelitian

No.	Inisial	Jenis Kelamin	Profesi
1	IMA	P	Dosen
2	HTY	L	Dosen
3	AA	P	Mahasiswa
4	NM	P	Mahasiswa
5	DS	P	Pustakawan

5) Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data yang dilakukan pada penelitian ini, adalah:

a. Observasi

Observasi yang dilaksanakan yaitu observasi non-partispatif, artinya penulis tidak terlibat secara langsung pada kehidupan informan dan hanya menjadi pengamat independen.

6) Wawancara

Wawancara dilaksanakan melalui wawancara semi terstruktur. Wawancara yang dilakukan dalam penelitian ini mencakup strategi dosen dan mahasiswa menyelesaikan aktivitas akademiknya terkait pembuatan karya ilmiah mulai dari persiapan, proses pembuatan sampai publikasi

karya ilmiah tersebut. Selain itu, wawancara juga dilakukan dengan pustakawan terkait pengelolaan repositori institusi dan pemanfaatannya bagi pemustaka. Mekanisme saat wawancara yaitu penulis menyiapkan pedoman wawancara dan smart phone untuk merekam wawancara. Pelaksanaan wawancara dilakukan secara langsung.

b. Dokumentasi

Dokumentasi, dilakukan dengan mengumpulkan data-data yang berupa laporan dan catatan yang mendukung penelitian.

7) Uji keabsahan data

Uji keabsahan data pada penelitian ini menggunakan dua macam teknik triangulasi yaitu triangulasi sumber dan triangulasi teknik.

a. Triangulasi sumber dilaksanakan melalui wawancara kepada informan atau sumber. Informan lain juga akan diwawancara dengan pertanyaan yang sama. Sebagai contoh, informan A mengatakan bahwa ia pernah memanfaatkan repositori dalam mengerjakan tugas kuliahnya. Pertanyaan tersebut juga akan ditanyakan kepada informan B. Setelah wawancara, peneliti juga akan melakukan cek kembali hasil wawancaranya dengan informan. Informan membaca, mengoreksi, atau memperkuat ringkasan hasil wawancara yang telah dibuat oleh peneliti.
b. Triangulasi teknik atau metode pengumpulan data dilaksanakan dengan observasi partisipatif, wawancara mendalam, serta dokumentasi.

8) Metode analisis data

Teknik analisis data pada penelitian kualitatif dilakukan berdasarkan pendekatan yang digunakan. Tidak ada langkah baku untuk melaksanakan analisis data kualitatif. Analisis data yang dipakai dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif. Peneliti mengorganisir informasi, membaca keseluruhan informasi, membuat suatu uraian terperinci, menetapkan

pola dan mencari hubungan, melakukan interpretasi serta mengembangkan generalisasi natural, dan yang terakhir menyajikan secara deskriptif. Selanjutnya, data deskriptif tersebut digunakan untuk membuat kesimpulan. Pengambilan kesimpulan dilakukan dengan cara menemukan bukti-bukti mengenai praktik komunikasi ilmiah yang telah dilakukan dan pemanfaatan repositori institusi sebagai sarana komunikasi ilmiah. Kesimpulan ini bersifat sementara dan dapat berubah jika bukti yang didapatkan dalam penelitian ini tidak kuat dalam mendukung penelitian. Kesimpulan bisa dikatakan kredibel jika kesimpulan awal telah mendapatkan bukti pendukung yang valid serta konsisten saat penulis mengecek kembali ke lapangan.

B. Pembahasan

1. Mengemukakan Data

Proses komunikasi ilmiah yang ada di UNIMUGO tidak terlepas dari visi dan misi institusi dalam mendukung Tri Dharma Perguruan Tinggi. Dalam melakukan penelitian, sivitas akademika melakukan penelitian dasar dan terapan yang bertujuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi serta inovasi dalam rangka meningkatkan kesejahteraan, kesehatan, serta daya saing bangsa menuju arah tahapan yang jelas seperti yang tercantum dalam Rencana Induk Penelitian (RIP). Kegiatan penelitian ini dilakukan oleh sivitas akademika dengan tetap mematuhi norma serta etika penelitian.

Hasil dari penelitian sivitas akademika tersebut selanjutnya dipublikasikan melalui beberapa media. Untuk tugas akhir mahasiswa, hasil penelitiannya wajib diserahkan ke perpustakaan dan dipublikasikan melalui repositori institusi. Sedangkan bagi dosen, belum ada peraturan yang mengharuskan dosen untuk mempublikasikan karya ilmiahnya di repositori institusi. Meski demikian, dosen-dosen tersebut juga mempublikasikan karya ilmiahnya di repositori institusi.

a. Strategi Komunikasi Ilmiah di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong

1) Membentuk tim

Dalam menyusun suatu karya ilmiah, para peneliti yang menjadi informan mempunyai alasan tersendiri agar penelitiannya bisa berjalan dengan lancar. Salah satunya yaitu dengan menentukan dengan siapa dia akan meneliti. Para informan dalam hal ini bertindak sebagai anggota tim peneliti harus memahami cara meneliti dan menyusun penelitian.

Oleh karena itu, diperlukan teman peneliti yang lain untuk menentukan tema ataupun variabel tertentu terkait penelitian yang akan dijalankan. Diskusi ini lebih sering dilakukan dengan peneliti yang berasal dari bidang ilmu yang sama. Hal tersebut seperti yang dikemukakan oleh IMA, bahwa:

> "O ya, kalau secara dosen kan kita punya *road map* ya, ada *road map* penelitian dosen. Jadi saya itu punya *road map*… Pertama saya punya *road map* dosen, bahwa…saya punya… apa namanya…tahun ini saya meneliti tentang ini, tahun ini nanti meneliti apa lagi. Nah itu, pertama saya punya itu dulu. Terus…yang kedua ya kita berdiskusi ya dengan tim. Karena kita di bidang keilmuan, kan ada timnya, departemen keilmuan. Nah nanti berdiskusi, tema yang kita ambil ini cocok apa ada tambahan variabel yang lain barangkali. Nah, kita putuskan untuk mengambil masalah tertentu"

Sejalan dengan yang dikemukakan oleh informan IMA, HTY juga melakukan penelitian secara berkelompok karena memang sesuai dengan aturan yang ada, penelitiannya harus dilakukan secara berkelompok. Informan HTY menyampaikan bahwa:

> "kalau seringnya sih ya memang sesuai dengan bidang ilmu, jadi saya bidang ilmunya keperawatan medical bedah (KMB) ya KMB, dan dengan teman-teman gerontik. Tapi memang ada beberapa kemungkinan gabungan antar disiplin ilmu ya itu bisa saja terjadi. Tapi memang seringnya ya teman-teman satu ilmu saja"

2) Melakukan penelitian sesuai dengan kebutuhan akademis

Sivitas akademika UNIMUGO melakukan penelitian untuk memenuhi kebutuhan akademis, baik dalam memenuhi keperluan jabatan fungsional akademik maupun untuk menyelesaikan tugas akhir bagi mahasiswa. Hal tersebut seperti yang dikemukakan oleh informan HTY, bahwa:

> "kalau alasan…karena dosen untuk mengurus sertifikasi itu kan penelitian memang setahun sekali, untuk publikasi setahun dua kali, semester ganjil dan semester genap…jadi, dua publikasi selama satu tahun"

Berdasarkan wawancara dengan para informan dan sesuai dengan misi pertama dari UNIMUGO, yaitu menyelenggarakan pendidikan, penelitian, dan pengabdian pada masyarakat secara inovatif dalam pengembangan komunitas. Oleh karena itu, mahasiswa serta dosen UNIMUGO senantiasa melakukan penelitian setiap tahunnya. Penelitian tersebut dilakukan baik untuk kepentingan institusi maupun untuk kepentingan pribadi.

3) Menetapkan target dan topik yang trend dalam penelitian

Strategi komunikasi ilmiah yang dilakukan sivitas akademika UNIMUGO selanjutnya adalah menetapkan target dan topik penelitian. Hal tersebut disampaikan informan AA bahwa dia melakukan penelitian karena sedang mengerjakan skripsi dan topik yang diambil adalah topik yang sedang trend saat ini. Informan AA menyampaikan bahwa:

> "saya melakukan penelitian karena sekarang sedang skripsi dan dari yang saya ambil, kan saya mengambil topik cuci tangan… di era sekarang kan musim pandemi covid ya? Jadi protokol kesehatan itu sangat penting ya, khususnya cuci tangan, apalagi untuk usia anak pra sekolah. Karena usia anak pra sekolah itu masih rentan, gampang tertular penyakit atau dari keseharian mereka yang…masih jarang cuci tangan…ketika akan melakukan makan, dan lain-lain"

> "ya…untuk mengembangkan ketrampilan cuci tangan pada anak tersebut untuk melakukan cuci tangan"

Sejalan dengan yang disampaikan oleh AA, informan HTY juga melakukan penelitian mengenai topik yang sedang trend saat ini yaitu tentang covid-19. HTY menyampaikan bahwa:

"…terkait dengan topik, karena kemarin itu masih dalam suasana covid, jadi kita arahkan ke covid juga. Jadi, karena itu yang sedang trend, sedang trending lah dan itu memang harus kita ketahui. Kan penelitian saya kemarin arahnya ke pasien diabetes melitus selama pandemi. Selama pandemi, bagaimana pasien tersebut dalam menjalani kehidupan. Jadi memang kita arahkan ke yang posisi yang trending saat itu seperti apa, dan mencari jurnal-jurnal yang mendukung, jadi tidak hanya melihat situasi, tapi jurnal juga harus kita cari"

Berdasarkan wawancara dan hasil observasi, topik yang banyak diangkat oleh dosen dan mahasiswa UNIMUGO saat ini adalah topik yang berhubungan dengan kesehatan pada masa pandemi covid-19. Dari dokumen yang ada di UNIMUGO juga banyak ditemukan kajian mengenai covid-19, baik itu dalam bentuk penelitian lapangan maupun kajian literatur.

4) Menyusun karya ilmiah

Setelah para informan menentukan topik dan desain penelitian, mereka akan melakukan penelitian dan mulai menyusun hasil penelitian tersebut. Bagi dosen, penyusunan ini dilakukan oleh anggota tim penelitiannya sedangkan bagi mahasiswa, dilakukan dengan bimbingan dosen. Hal tersebut selaras dengan yang disampaikan oleh para informan, salah satunya informan IMA yang menyampaikan bahwa:

"jadi pertama…paham dulu terus kita sudah dulu, sudah kita komunikasikan, baru nyari referensi…udah kita susun bersama, nanti pembagian penyusunannya"

"kalau sudah penelitian…kadang-kadang ter*schedule*, apalagi membahas penelitian ya, misalkan kita kontrak waktu, janjian selama ini…hari apa, tanggal sekian, nanti kita ketemu ya, kita diskusi"

Berdasarkan hasil wawancara serta observasi, mahasiswa dan dosen UNIMUGO melakukan diskusi mengenai proses penelitian dan penyusunan karya ilmiah dilakukan secara

terjadwal. Hal tersebut dilakukan terutama saat akan melakukan komunikasi dengan teman satu tim atau dosen pembimbing bagi mahasiswa.

5) Memilih sarana komunikasi

Mahasiswa serta dosen UNIMUGO melakukan komunikasi ilmiah, baik secara langsung maupun tidak langsung. Bagi dosen, komunikasi secara langsung dilakukan dengan sesama anggota kelompok penelitian. Sedangkan komunikasi tidak langsung dilakukan melalui media. Media yang dipakai diutamakan menggunakan media yang disediakan oleh institusi. Selain digunakan untuk berkomunikasi dengan teman, media juga digunakan untuk mencari sumber referensi bagi penelitian. Media tersebut antara lain, jurnal online dan repositori institusi. Hal tersebut seperti yang disampaikan oleh informan IMA, bahwa:

"ya yang jelas pertama referensi ya…referensi…kebutuhan untuk mencari referensi. Jadi...kan sekarang semua jurnal itu bisa *open access* ya...nah itu juga lewat repositorinya perpus juga bisa kita akses untuk online repositori. Kita bisa nyari juga…ini apakah sudah pernah diteliti, apakah sudah pernah dilihat? Terus variabel yang kemarin dia lihat apa, sekarang… apa yang bisa ditambahkan, dan sebagainya itu penting sekali. Terutama untuk kebutuhan mencari referensi ya"

"oh iya, saya banyak aksesnya ke ini…*online database*, *e-resources* itu lah…ke EBSCO, Elsevier, misalkan…kadang ya ke… google scholar juga sih…kalau yang UNIMUGO paling saya masuk ke…repositorinya ya"

Seperti yang dikemukakan oleh informan IMA, informan AA juga menggunakan jurnal-jurnal dan repositori sebagai referensi dalam penyusunan karya ilmiah. Informan AA menyampaikan bahwa:

"seringnya sih…repositori, jurnal-jurnal, jurnal nya UNIMUGO… untuk mencari masalah yang berkaitan dengan yang diteliti…"

Dengan demikian, dosen dan mahasiswa UNIMUGO menggunakan media dalam komunikasi ilmiah mereka dengan memanfaatkan repositori dan jurnal-jurnal yang ada di institusi. Selain itu, mereka juga memanfaatkan media dari luar institusi untuk menambah referensi dalam penelitiannya.

6) Memilih media untuk publikasi

Dengan adanya komunikasi ilmiah, peneliti dapat lebih memahami apa yang perlu dilakukan dalam melakukan penelitian, mulai dari pembuatan proposal, proses penelitian, penyusunan karya ilmiah, sampai pada publikasi. Untuk mahasiswa, karya ilmiah terutama untuk tugas akhir, diwajibkan untuk publikasi di repositori institusi. Hal tersebut sesuai dengan kebijakan dari institusi yang tertuang pada Buku Panduan Penyusunan Tugas Akhir Mahasiswa. Pernyataan itu juga dikuatkan oleh pernyataan dari informan NM, bahwa:

"disini aja…di repositori…supaya bisa dibaca adik tingkat"

Sedangkan untuk dosen, publikasi dilakukan melalui jurnal, baik jurnal dari insitusi sendiri maupun jurnal di luar institusi, prosiding, dan repositori. Hal tersebut seperti yang disampaikan oleh informan HTY, bahwa:

"utamanya dulu di jurnal kita dulu, karena sudah sinta empat, kemudian…kalau memang nanti ternyata itu tidak bisa memenuhi apa namanya kuotanya…ternyata sudah penuh, untuk publikasi bulan ini, padahal untuk laporan sertifikasi juga, berarti ya cari di luar. Tapi selama ini sih…*slot*nya tetap ada, asal tidak mendadak sekali. Jadi harus jauh-jauh hari, sudah memastikan ke pengelola, submit dulu"

Informan HTY juga menambahkan bahwa:

"paling untuk yang repositori itu bisa kita masukkan seperti penelitian yang tidak dipublikasikan di tempat lain masuk disitu…jadi bisa kita *upload*. Apa kita menulis, tapi tidak dipublikasikan…"

Jadi, bagi dosen, penelitian mereka akan dipublikasikan melalui jurnal terlebih dahulu, jika belum berhasil terbit di jurnal, baru dipublikasikan melalui repositori.

b. Pemanfaatan Repositori Institusi Berdasarkan *Use and Gratification Theory* di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong

1) Kebutuhan kognitif

Repositori institusi sebagai salah satu media yang mendukung komunikasi ilmiah di UNIMUGO, telah dikenal dan dimanfaatkan oleh dosen dan mahasiswanya. Hal tersebut didorong oleh tuntutan dosen dan mahasiswa dalam penelusuran informasi untuk mendukung proses pembelajaran.

Berdasarkan hasil wawancara dengan para informan, mereka mengetahui dan pernah memanfaatkan repositori institusi UNIMUGO untuk mendukung pembelajaran mahasiswa terutama sebagai rujukan contoh tugas akhir. Hal tersebut seperti yang disampaikan oleh HTY, bahwa:

> "repositori…yang penyimpanan tugas akhir? Itu juga mendukung juga itu. Biasanya mahasiswa saya sarankan melihat repositori kita dulu…"

Hal tersebut diperkuat oleh NM yang mengemukakan bahwa:

> "saya lihat repositori…waktu mau nyusun skripsi. Sama dosen diminta lihat contoh skripsi dari kakak tingkat…"

Dari hasil wawancara tersebut dapat kita ketahui bahwa dosen dan mahasiswa UNIMUGO telah mengenal dan mengetahui repositori institusi. Mereka juga pernah memanfaatkan repositori institusi tersebut.

2) Kebutuhan afektif

Repositori institusi telah menjadi media utama dalam penelusuran karya tulis ilmiah di UNIMUGO, khususnya untuk tugas akhir mahasiswa. Selain itu, dosen dan mahasiswa UNIMUGO juga menelusur karya ilmiah lain seperti prosiding dan artikel dari sivitas akademika melalui repositori. Hal itu dinyatakan oleh informan IMA bahwa dia memanfaatkan repositori institusi untuk melihat tugas akhir mahasiswa yang nantinya diinformasikan ke mahasiswa bimbingannya untuk

melihat contoh tugas akhir sebagai bekal penyusunan tugas akhir mereka. Informan IMA mengemukakan bahwa:

> "sebagai contoh…sebelum saya merekomendasikan judul tertentu, saya melihat dulu di repositori"

Sedangkan menurut informan AA, dia tidak melihat repositori institusi dahulu dalam pengambilan tugas akhirnya. Dia lebih melihat pada metode penelitian dari kakak tingkatnya. Informan AA menyampaikan bahwa:

> "….saya lebih melihat ke…metode penelitiannya seperti apa, untuk judul saya melihat dari trend yang ada saat ini dan dari dosen pembimbing"

Jadi, repositori institusi ini lebih banyak digunakan untuk mendukung tugas akhir mahasiswa. Repositori ini juga dimanfaatkan untuk mencari rujukan penelitian yang dilakukan oleh dosen. Karena selain untuk menyimpan koleksi tugas akhir mahasiswa, repositori institusi ini juga digunakan untuk menyimpan prosiding dan artikel-artikel dari dosen. Oleh karena itu, perpustakaan sebagai unit pengelola repositori berupaya terus mengembangkan pengelolaannya. Saat ini, sesuai dengan kebijakan dari institusi, bagian yang dapat diakses oleh publik adalah dari halaman judul sampai Bab I, daftar Pustaka, dan lampiran. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan dari DS selaku pustakawan di UNIMUGO, bahwa:

> "itu yang kita *upload* itu, memang tidak *full text* ya? Karena memang kebijakan dari institusi sendiri belum membolehkan untuk di*upload* secara *full text*. Jadi, kebijakannya itu yang kita *upload* baru di *cover* sampai daftar isi, bab 1, daftar pustaka sampai lampiran"

Hal tersebut menunjukkan bahwa repositori institusi di UNIMUGO belum menyediakan akses secara *full text* sehingga pemustaka harus berkunjung langsung ke perpustakaan jika ingin melihatnya secara *full text*. Meskipun repositori institusi tersebut belum bisa diakses secara *full text*, sivitas akademika merasa terbantu dengan adanya repositori ini. Karena mereka dapat mengakses repositori ini dari mana pun.

Terkait dengan media repositori yang digunakan dalam penelusuran karya ilmiah di UNIMUGO, dosen dan mahasiswa memiliki cara-cara tersendiri yang menurut mereka mudah untuk digunakan. Hal tersebut seperti yang disampaikan oleh informan NM, bahwa:

> "…nanti saya ngetik dulu ya, websitenya itu kalau tidak salah, repositori.unimugo.ac.id ya. Terus kemudian ada menu, ada pilihan menu, nanti diklik *browse* ya…Trus tinggal pilih deh… sesuai dengan… entah itu sesuai dengan jurusan, biar mudah… terus apa lagi ya? Tinggal diketik judulnya aja sih…"

Selain cara pemanfaatan repositori untuk mencari informasi yang sudah ada di repositori, cara mengunggah hasil karya ilmiah di repositori juga penting untuk diketahui terutama bagi dosen yang akan menyimpan karya ilmiahnya di repositori. Hal tersebut butuh pengalaman agar tidak ada kendala saat mengunggah karya ilmiahnya. Pernyataan tersebut sejalan dengan yang disampaikan oleh informan HTY yang menyampaikan bahwa:

> "kalau repositori…waktu itu saya pernah pengalaman *upload*. Karena memang kalau awal-awal *upload* memang masih bingung, tapi kalau beberapa kali *upload* ya sebenarnya gampang saja…asal memang jaringannya lebih stabil sehingga cepat dalam penyimpanan"

Untuk mendukung hal tersebut, perpustakaan menyediakan panduan mengenai cara penggunaan repositori. Panduan disosialisasikan melalui media sosial dan ditempel di papan pengumuman.

3) Kebutuhan integrasi pribadi

Tujuan dosen dan mahasiswa mengakses repositori institusi adalah untuk melihat karya ilmiah dosen dan mahasiswa sebagai rujukan maupun contoh untuk karya ilmiah mereka. Hal tersebut seperti yang dikemukakan oleh IMA:

> "…mahasiswa saya minta melihat contoh-contoh tugas akhir yang ada di repositori…bidang ilmu saya keperawatan jiwa,

saya minta lihat tuh karya ilmiah yang keperawatan jiwa… supaya mereka ada gambaran, jadi ya sangat membantu”

Sejalan dengan yang disampaikan oleh IMA, informan AA juga mengemukakan bahwa informasi yang ada di repositori cukup membantu sebagai referensi untuk tugas makalah dan skripsi. Informan AA mengemukakan bahwa:

“….sudah cukup…untuk mencari referensi, buat tugas makalah dan skripsi. Saya biasanya lihat-lihat dulu judulnya…”

Berbeda dengan yang disampaikan oleh IMA dan AA, informan NM belum menemukan informasi sesuai dengan yang dibutuhkan. Akan tetapi, dia berupaya mencari informasi yang sejenis di repositori. Sehingga dia tetap menggunakan repositori sebagai rujukan. Informan NM mengatakan bahwa:

“kalau yang kebetulan kan saya carinya itu ya…yang sesuai penelitian saya, kan. Ternyata, yang lulusan atas saya persis itu belum ada di repositori kan, jadi sementara saya pakai yang punya alumni angkatan pertama, tahun sebelumnya…iya, jadi pake yang itu dulu”

Berdasarkan obervasi dan wawancara dengan informan-informan tersebut diketahui bahwa pengguna dapat menemukan informasi yang dibutuhkan melalui repositori. Dosen dan mahasiswa memanfaatkan repositori ini terutama adalah untuk melihat tugas akhir mahasiswa. Dengan adanya repositori tersebut, dapat memudahkan dosen dan mahasiswa untuk mengetahui penelitian-penelitian yang pernah dilakukan oleh mahasiswa sebelumnya.

Meskipun demikian, terkadang penelitian baru tidak langsung ada di repositori institusi. Sehingga pengguna tidak dapat langsung memanfaatkannya.

4) Kebutuhan integrasi sosial

Ketika pengguna telah menemukan informasi di repositori, mereka kemudian berdiskusi mengenai hasil temuan tersebut. Bagi dosen, temuan tersebut diinformasikan ke mahasiswa sebagai bahan kajian dalam menyelesaikan tugas makalah

ataupun tugas akhir. Hal tersebut seperti yang dikemukakan oleh informan HTY, bahwa:

> "…minimal tadi kalau mencari contoh…misalkan saya mau merekomendasikan judul tertentu untuk mahasiswa, saya *searching* dari situ…ini udah banyak belum sih yang meneliti tentang ini, mahasiswa. Mahasiswa juga kalau karya-karyanya bagus bisa saya publikasi juga kan? Nah, nanti baru saya tunjuk kin tuh ke mahasiswa…ini lho…yang ambil judul ini sudah banyak"

Sedangkan bagi mahasiswa, setelah mereka menemukan informasi yang ada di repositori institusi, mereka mendiskusikannya dengan dosen pembimbing tugas akhir atau dengan teman yang penelitiannya satu topik. Pernyataan tersebut seperti yang disampaikan oleh informan NM, bahwa:

> "saya diminta dosen pembimbing untuk melihat penelitian sejenis yang terdekat yang ada di repositori…setelah saya cari, saya sampaikan ke dosen pembimbing"

> "kadang saya juga ngobrol dengan teman yang setopik, kebetulan ada tiga orang yang setopik, gitu…

Berdasarkan hasil wawancara dan dokumen, setelah para pengguna menemukan informasi di repositori, mereka mengkomunikasikan temuannya kepada dosen ataupun teman. Hal itu dilakukan untuk mendukung proses karya ilmiah mereka supaya lebih baik dan hasilnya dapat dimanfaatkan oleh orang lain.

5) Kebutuhan pelarian

Pemanfaatan repositori institusi sebagai media dalam komunikasi ilmiah memberikan banyak kontribusi bagi para dosen dan mahasiswa di UNIMUGO. Meskipun sebagian besar koleksi repositori berupa tugas akhir mahasiswa, mereka juga dapat mengakses publikasi dari dosen, yaitu artikel, buku, dan prosiding. Hal tersebut dapat menjadi gambaran bagi dosen ataupun mahasiswa dalam membuat karya ilmiah selain untuk tugas akhir. Pernyataan ini seperti yang diungkapkan oleh informan HTY, bahwa:

"…sangat membantu, kebetulan waktu itu untuk kebutuhan laporan publikasi, jadi harus ada *link* yang nantinya dimasukkan…itu sudah cukup mendukung"

Informan AA juga merasakan manfaat repositori ini, selain dapat melihat contoh tugas akhir, mereka dapat melihat hasil publikasi lain sebagai bahan rujukan. Hal tersebut dikemukakan informan AA, bahwa:

"…cukup bermanfaat, untuk mencari referensi-referensi…saya akses repositori sejak semester tiga, lihat artikel dosen juga"

Dengan demikian, dosen dan mahasiswa merasakan manfaat dari repositori ini dalam mendukung komunikasi ilmiah mereka. Koleksi-koleksi repositori dapat dijadikan referensi bagi tugas kuliah, bimbingan tugas akhir ke mahasiswa, dan sebagai bahan bacaan bagi sivitas akademika. Adanya tema-tema ataupun variabel-variabel baru dalam penelitian di UNIMUGO dapat dilihat melalui repositori institusi ini.

Agar pemanfaatan repositori institusi ini tetap bisa nyaman diakses oleh pengguna, pustakawan terus mengembangkan pengolahannya, antara lain dengan lebih memaksimalkan pemanfaatan dengan penambahan koleksi repositori. Hal tersebut seperti yang disampaikan oleh DS, bahwa:

"ya paling ke depan nanti akan kita rencanakan ya, untuk memaksimalkan pemanfaatan repositori terutama untuk pemustaka, paling enggak semua karya ilmiah kan idealnya kita *upload* di repositori ya, mungkin kadang ada kendala kita untuk menguploadnya itu belum secara keseluruhan. Sehingga mahasiswa itu kalau misalnya sekali buka dan tidak ketemu judul yang mereka cari, itu juga Akan...istilahnya menurunkan semangat mereka untuk mencari lebih jauh. Jadi mungkin kita maksimalkan lagi untuk men *upload* semua karya tulis ilmiah yang ada di UNIMUGO"

Berdasarkan wawancara, observasi, dan dokumentasi, diketahui bahwa untuk peningkatan pemanfaatan repositori institusi di UNIMUGO, pustakawan berupaya untuk

memudahkan pengguna, mulai dari penambahan jumlah koleksi, cara akses, sampai pada temu kembali informasi.

2. Menganalisa Data dan menjelaskan temuan penelitian

a. Strategi Komunikasi Ilmiah di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong

Berdasarkan data yang diperoleh dari hasil wawancara dan dokumen, Penulis menganalisis bahwa penelitian yang dilakukan dosen di UNIMUGO dilakukan secara berkelompok. Hal tersebut dilakukan untuk mencari persamaan persepsi dan tujuan penelitian sejak awal.

Persamaan persepsi dan tujuan sangat penting karena dosen dan mahasiswa sebagai produsen informasi selanjutnya akan melakukan proses penelitian, pembuatan karya ilmiah, dan publikasi. Hal tersebut juga sejalan dengan yang ada di mata rantai komunikasi ilmiah bahwa proses pertukaran pesan (komunikasi) yang dimulai dari produsen (*source*), selanjutnya akan menghasilkan pesan yang dapat bermanfaat bagi masyarakat luas.

Hal tersebut seperti yang tertuang dalam statuta institusi bahwa kegiatan penelitian yang dilakukan oleh sivitas akademika bisa dalam bentuk mono disiplin, multidisiplin, interdisiplin, atau trans disiplin ilmu. Dalam pedoman akademik juga disebutkan bahwa adanya Tri Dharma UNIMUGO dapat dijadikan pedoman sebagai bentuk dharma bakti bagi kepentingan pribadi maupun umum.

Oleh karena itu, dosen setidaknya melakukan penelitian sekali dalam setahun dan mahasiswa melakukan penelitian untuk tugas akhir mereka. Penelitian tersebut dilakukan sesuai dengan bidang ilmu sivitas akademika. Hal tersebut sesuai dengan Undang-undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi pasal 45 yang menyebutkan bahwa penelitian di perguruan tinggi diarahkan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan daya saing bangsa. Jadi, setiap sivitas akademika baik dosen maupun mahasiswa wajib melakukan penelitian dalam rangka mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dalam melakukan penelitian tersebut, dosen dan mahasiswa mempunyai target waktu dan topik yang akan diteliti. Topik yang dipilih adalah topik yang sedang trend saat ini. Proses penentuan target sasaran dan analisis kebutuhan informasi ini dilakukan oleh dosen dan mahasiswa di UNIMUGO sebagai upaya untuk menghasilkan informasi/karya ilmiah yang dapat menjadi solusi bagi permasalahan yang ada sekarang ini. Dalam mata rantai komunikasi, kegiatan ini masuk dalam sub komponen produksi (*production*). Komponen ini, berupaya melakukan penelusuran informasi terkait sumber-sumber informasi yang bisa dimanfaatkan untuk proses penelitian dan penyusunan karya ilmiah.

Bukti dari penentuan target sasaran dan analisis kebutuhan informasi, dapat dilihat dari topik-topik yang banyak diambil sivitas akademika dalam penelitian selama satu tahun terakhir. Data tersebut dapat kita lihat pada dokumen data karya ilmiah di Perpustakaan UNIMUGO yang menunjukkan bahwa topik pandemi Covid-19 menjadi topik yang banyak diteliti di tahun 2021 oleh sivitas akademika UNIMUGO. Hampir 50% penelitian mengambil topik tersebut. Hal ini membuktikan bahwa dalam melakukan penelitian, topik penelitian lebih mengarah ke permasalahan yang sedang *trend* di masyarakat. Sehingga permasalahan yang sedang ada dapat cepat ditemukan solusinya.

Setelah penentuan topik, dilakukan penyusunan karya ilmiah bersama anggota tim penelitian atau konsultasi dengan dosen pembimbing. Proses ini juga masih termasuk dalam komponen produksi dalam mata rantai komunikasi ilmiah.

Penyusunan karya ilmiah tidak terlepas dari sumber referensi yang digunakan dalam pembuatan karya ilmiah. Dosen dan mahasiswa UNIMUGO mencari sumber referensi dari berbagai macam media. Dalam memilih media sebagai sarana komunikasi ilmiah, sivitas akademika UNIMUGO terutama mahasiswa merasa lebih senang menggunakan repositori institusi. Hal ini disebabkan karena mereka bisa langsung melihat topik-topik yang pernah diteliti, dan lebih memahami cara penyusunan karya ilmiah sesuai ketentuan dari institusi.

Hasil dari karya ilmiah tersebut dipublikasi melalui media sebagai penyebarluasan informasi hasil penelitian. Bagi mahasiswa, publikasi karya ilmiah mereka dilakukan melalui repositori institusi yang dikelola oleh Perpustakaan UNIMUGO. Sedangkan bagi dosen, publikasi lebih diutamakan melalui jurnal. Dosen jarang mempublikasikan hasil penelitian mereka di repositori institusi karena menurut mereka nilai KUM nya lebih kecil dibandingkan dengan dipublikasikan di jurnal.

Dengan demikian, dapat kita ketahui bahwa publikasi dosen dan mahasiswa UNIMUGO ini secara umum sudah dipublikasi, baik melalui media yang ada di institusi maupun di luar institusi. Berdasarkan mata rantai komunikasi ilmiah, proses ini termasuk dalam komponen penyimpanan (*storage*) dan distribusi (*distribution*). Penyimpanan yang dimaksud adalah penyimpanan hasil karya ilmiah dari dosen dan mahasiswa UNIMUGO terdapat di jurnal, prosiding, maupun repositori. Setelah masuk ke dalam penyimpanan, karya ilmiah ini dianalisis oleh pengelola informasi supaya memudahkan dalam proses temu kembali informasi.

Sedangkan pada komponen distribusi, hasil karya ilmiah tersebut didistribusi/disebarluaskan kepada masyarakat yang selanjutnya dapat digunakan sebagai sumber informasi bagi pengguna. Berdasarkan wawancara, observasi, dan dokumentasi, distribusi informasi di UNIMUGO ini tidak hanya dilakukan dalam bentuk elektronik saja tetapi juga dalam bentuk cetak. Hal tersebut terutama dilakukan untuk karya ilmiah mahasiswa yang tugas akhir. Selain mengumpulkan file tugas akhir, mahasiswa juga mengumpulkan tugas akhir dalam bentuk cetak.

b. Pemanfaatan Repositori Institusi Berdasarkan *Use and Gratification Theory* di Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Gombong

Repositori institusi di UNIMUGO sudah dikenalkan kepada mahasiswa sejak mereka masuk kuliah. Sehingga saat melakukan perkuliahan, mereka sudah mengetahui cara pemanfaatan repositori institusi. Repositori institusi ini merupakan salah satu portal yang ada di UNIMUGO yang berisi hasil karya ilmiah sivitas akademika

yang dapat diakses secara online. Adanya repositori institusi ini memungkinkan sivitas akademika dapat mengetahui jenis-jenis karya ilmiah dan penelitian yang pernah dilakukan di UNIMUGO.

Untuk mendukung pemanfaatan repositori institusi, perpustakaan senantiasa berupaya melakukan sosialisasi pemanfaatan repositori institusi agar dapat dimanfaatkan oleh pengguna secara luas. Sehingga penyebaran informasi karya ilmiah sivitas akademika bisa berjalan secara efektif dan efisien.

Dengan demikian, sivitas akademika dapat menelusur informasi di repositori institusi dengan mudah karena ada alur yang jelas. Informasi tersebut dapat dimanfaatkan sebagai referensi karya ilmiah yang kemudian bisa menjadi bahan diskusi dengan dosen pembimbing atau tim peneliti.

Akan tetapi, untuk penelitian-penelitian baru terkadang pengguna belum bisa menemukannya di repositori institusi. Hal tersebut menyebabkan pengguna mencari informasi yang sejenis di tahun-tahun sebelumnya. Hal tersebut disebabkan karena kurangnya jumlah SDM yang mengelola repositori institusi ini.

Meskipun demikian, adanya repositori institusi ini menjadi sarana bagi sivitas akademika mulai dari pencarian topik, pemilihan metode penelitian, penyusunan karya ilmiah, sampai pada publikasi. Hal tersebut menunjukkan bahwa repositori institusi yang ada di UNIMUGO sangat berperan dalam komunikasi ilmiah, khususnya bagi mahasiswa yang sedang menjalankan tugas akhir.

C. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilaksanakan mengenai strategi komunikasi ilmiah di UNIMUGO, peneliti menarik kesimpulan bahwa dosen dan mahasiswa UNIMUGO melaksanakan komunikasi ilmiah untuk memenuhi aktivitas akademik mereka. Dosen dan mahasiswa melakukan publikasi karya ilmiah dengan berinteraksi dengan rekan/teman maupun menggunakan media. Proses komunikasi ilmiah dimulai dengan membentuk tim, melakukan penelitian sesuai dengan kebutuhan akademis, menentukan target dan topik, menyusun karya ilmiah, memilih sarana komunikasi, dan

memilih media publikasi. Komunikasi dengan teman lebih utama dilakukan dengan teman dalam satu bidang ilmu yang dilakukan secara langsung dan tidak langsung. Sedangkan komunikasi dengan media yang ada di institusi dilakukan melalui ejournal UNIMUGO dan repositori institusi. Kendala yang dihadapi saat melakukan komunikasi ilmiah adalah masalah waktu dan komitmen.

Terkait dengan pemanfaatan repositori institusi di UNIMUGO berdasarkan *Use and Gratification Theory*, sivitas akademika memanfaatkan repositori ini untuk mencari tema-tema atau topik yang pernah diteliti oleh sivitas akademika sebelumnya. Repositori ini lebih sering dimanfaatkan untuk melihat koleksi tugas akhir. Mereka mencari informasi di repositori melalui judul dan program studi. Saat ini, pemanfaatan repositori dosen untuk publikasi belum maksimal. Untuk cara pemanfaatan repositori institusi dikenalkan kepada mahasiswa melalui kelas literasi informasi yang dilakukan oleh Perpustakaan UNIMUGO setiap tahunnya.

Daftar Pustaka

Ammarukleart, S. (2017). *Factors Affecting Faculty Acceptance and Use of Institutional Repositories In Thailand* [University of North Texas]. https://e-resources.perpusnas.go.id:2116/docview/2009054900/FC564123E2A3490BPQ/1?accountid=25704

Arianto, M. S. (2010). *Peran Perpustakaan Perguruan Tinggi dalam Penyediaan Sumber-Sumber Informasi Penelitian Online*. https://academia.edu

Arwendria, & Oktavia, A. (2019). Pengembangan Repositori Institusi Sebagai Sarana Komunikasi Ilmiah pada Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol Padang. *Khizanah Al-Hikmah : Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi, Dan Kearsipan*, *7*(2), 141. https://doi.org/10.24252/kah.v7i2a5

Association, A. L. (2003). *Principles and Strategies for the Reform of Scholarly Communicatin*. http://www.ala.org/acrl/publications/whitepapers/principlessstrategies

Fadhli, R. (2018). Peran Perpustakaan Perguruan Tinggi dalam Research Data Management untuk Mendukung Scholarly Communication. *Khizanah Al-Hikmah : Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi, Dan Kearsipan*, *6*(2), 123. https://doi.org/10.24252/kah.v6i2a4

Gombong, U. M. (2021). *Repositori Universitas Muhammadiyah Gombong*. Repositori. http://repository.stikesmuhgombong.ac.id/

Griffin, S. (2013). New Roles for Libraries in Supporting Data-Intensive Research and Advancing Scholarly Communication. *International Journal of Humanities and Arts Computing*, *7*(Supplement), 59. https://www.euppublishing.com/doi/full/10.3366/ijhac.2013.0060

Harliansyah, F. (2016). Institutional Repository sebagai Sarana Komunikasi Ilmiah yang Sustainable dan Reliable. *Pustakaloka : Jurnal Kajian Informasi Dan Perpustakaan*, *8*(1), 2. https://doi.org/https://doi.org/10.21154/pustakaloka.v8i1.497

Istiana, P. (2016). Pentingnya Pemahaman Pustakawan Terhadap Bentuk Komunikasi Ilmiah Pada Profil Google Scholar. *Pustakaloka*, *8*(1), 131. https://doi.org/10.21154/pustakaloka.v8i1.450

Istiawan, S. R. (2014). Pemanfaatan Koleksi Perpustakaan Pada Mahasiswa di Perpustakaan Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya. *Libri-Net*, *3*(2), 5. http://www.journal.unair.ac.id/filerPDF/ln02cffd18dafull.pdf

Korhan, O., & Ersoy, M. (2015). Usability And Functionality Factors Of The Social Network SiteAapplication Users From The Perspective Of Uses And Gratification Theory. *Quality & Quantity*, *50*(1), 1799–1816. https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11135-015-0236-7

Kurniawan, A. T. (2011). Konsep Komunikasi Ilmiah dalam Pemanfaatan Informasi di Perpustakaan dan Dokumentasi. *Jurnal Komunikasi Massa*, *4*(1), 1–4. http://www.jurnalkommas.com/docs/jurnal pak Amin _Undip_.pdf

Kurniawati, N., Mustafa, B., Ardiansyah, F., & Mulyani, E. S. (2012). Pemodelan Konsep Fundamental Repositori Institusi di Perpustakaan Universitas Sultan Ageng Tirtayasa dengan Menggunakan Framework Zachman. *Jurnal Perpustakaan Pertanian J. Perpus. Pert*, *21*(2), 35–44. http://download.portalgaruda.org/article.php?article=339129&val=6417&title=Pemodelan Konsep Fundamental Repositori Institusi Di Perpustakaan Universitas Sultan Ageng Tirtayasa Dengan Menggunakan Framework Zachman

Naeni, S. (2016). Menyebarluaskan Karya Intelektual melalui Repositori Institusi. *Buletin LAPAN*, *3*(2), 51. http://repository.lapan.go.id/index.php?p=show_detail&id=5049&

keywords=Menyebarluaskan+Karya+Intelektual+melalui+Repositori+Institusi

P., P. (2008). *Penelitian Komunikasi Kualitatif*. LKiS.

Pramudyo, G. N., Putri, Z. S., Prayogi, I. A., Sari, A. M., Widianah, S., & Trisnawati, Y. (2018). Penerapan Eprint sebagai Repositori Institusi pada Perpustakaan Universitas Muhammadiyah Malang. *Khizanah Al-Hikmah: Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi, Dan Kearsipan*, *6*(1), 12–14. https://doi.org/10.24252/kah.v6a1a2

Reitz, J. M. (2013). *Online Dictionary for Library and Information Science (ODLIS)*. https://products.abc-clio.com/ODLIS/odlis_c.aspx

Reitz, J. M. (2020). *Online Dictionary for Library Science (ODLIS)*. ABC-CLIO, LLC. https://products.abc-clio.com/ODLIS/odlis_s.aspx

Wahyujatmiko, B. (2019). *Membangun Repositori Institusi Universitas Wijaya Kusuma Surabaya*. https://erepository.uwks.ac.id/3414/1/Membangun Repositori(1).pdf

Wijaya, I. S. (2015). Perencanaan dan Strategi Komunikasi dalam Kegiatan Pembangunan. *Jurnal Perencanaan Dan Strategi Komunikasi*, *XVIII*(1), 57. https://journal.uinsi.ac.id/index.php/lentera_journal/article/view/428

Xu, S. (2019). *Understanding The Scholarly Communication Process Through Digital Traces: a study of Twitter* [University of North Carolina]. https://e-resources.perpusnas.go.id:2116/docview/2382027344/10C30FBB86B444F7PQ/9?accountid=25704

Zulfitri. (2018). Repositori Institusi Menunjang Akreditasi Program Studi. *Jurnal Imam Bonjol: Kajian Ilmu Informasi Dan Perpustakaan*, *1*(2), 3. https://journal.pustakauinib.ac.id/index.php/jib/article/view/24/24

EVALUASI KUALITAS LAYANAN PERPUSTAKAAN MENGGUNAKAN METODE LIBQUAL^{+TM}: STUDI PADA MADRASAH MU'ALLIMAAT MUHAMMADIYAH YOGYAKARTA

Oleh: Laila Safitri & Arina Faila Saufa

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: 18101040022@student.uin-suka.ac.id

Prodi Ilmu Perpustakaan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga
Email: arina.saufa@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Perpustakaan sekolah merupakan bagian integral dari program penyelenggaraan pendidikan pada tingkat sekolah dan sebagai sarana yang multikompleks dalam sistem pendidikan nasional. Tujuan utama perpustakaan adalah untuk menyimpan informasi dalam berbagai bentuk media, sebagai tempat penelitian, dan sebagai pusat pembelajaran. (O'Connel, 2018, p. 51). Layanan perpustakaan merupakan bagian terpenting dari perpustakaan. Dengan memberikan pelayanan terbaik, maka pemustaka akan merasa puas terhadap koleksi yang dimiliki perpustakaan. Keberadaan layanan perpustakaan akan berhasil diimplementasikan jika pemustaka memanfaatkan setiap layanan yang tersedia. Sebagai penyedia bahan pustaka, perpustakaan harus mampu memperluas pengetahuan, keterampilan, wawasan dan informasinya sebagai sarana untuk mencerdaskan kehidupan bangsa. Dalam hal ini, perpustakaan menjadi tolak ukur yang penting untuk meningkatkan dan mengembangkan layanan lebih lanjut. Dengan adanya layanan di perpustakaan, pemustaka dapat memperoleh informasi yang mereka butuhkan secara optimal (Istiana, 2014, p. 46).

Untuk mengetahui keberhasilan layanan perpustakaan yang telah dilaksanakan, maka dapat dilakukan evaluasi terhadap kualitas layanan perpustakaan. Evaluasi perlu dilakukan secara terus-menerus untuk meningkatkan kualitas layanan yang diberikan kepada pemustaka. Fungsi evaluasi layanan perpustakaan yaitu: 1) menilai pekerjaan yang dilakukan oleh suatu organisasi/lembaga dalam mencapai tujuan yang telah ditetapkan, 2) menilai kualitas pelayanan, 3) mengetahui sampai dimana perkembangan layanan, dan 4) untuk mencari cara-cara yang lebih tepat untuk dapat mengembangkan layanan yang lebih baik (Rahmah, 2018, p. 255). Salah satu unsur penting perpustakaan yang mampu memberikan evaluasi terhadap kualitas layanan adalah pemustaka. Pengukuran kepuasan pemustaka penting dilakukan untuk mengetahui aspek-aspek apa saja dari perpustakaan yang membuat ketidakpuasan bagi pemustaka. Pengukuran kepuasan pemustaka terhadap kualitas layanan perpustakaan perlu dilakukan untuk menghasilkan suatu terobosan baru dalam pengembangan dan perbaikan pelayanan perpustakaan.

Penelitian ini menggunakan metode LibQUAL^{+TM} untuk mengukur dan menganalisis kualitas layanan yang diberikan oleh Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta. Metode LibQUAL^{+TM} adalah pengembangan dari metode ServQual yang digunakan untuk mengukur tingkat kepuasan pemustaka terhadap kualitas pelayanan perpustakaan (Fatmawati, 2013, p. 34). Metode ini merupakan salah satu panduan paling mutakhir digunakan oleh perpustakaan untuk mengumpulkan, memetakan, memahami dan bertindak atas pendapat pengguna perpustakaan terhadap kualitas layanan perpustakaan. Dimensi LibQUAL^{+TM} terdiri dari *Affect of Service, Information Control,* dan *Library as Place* (Rahayuningsih, 2013, p. 37). Penelitian yang dilakukan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta ini bertujuan untuk mengevaluasi kualitas layanan dengan menggunakan metode LibQUAL^{+TM} yang diberikan oleh Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta.

Rumusan Masalah

Rumusan masalah pada penelitian ini adalah bagaimana kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta menggunakan metode LibQUAL^{+TM}?

Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta menggunakan metode LibQUAL^{+TM}.

Manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Diharapkan dapat menambah wawasan keilmuan tentang evaluasi kualitas layanan di perpustakaan. Sebagai bahan referensi untuk membahas penelitian yang serupa.
2. Diharapkan dapat menambah pengetahuan bagi pembaca mengenai evaluasi kualitas layanan perpustakaan menggunakan metode LibQUAL^{+TM}.
3. Diharapkan mampu membantu perpustakaan dalam meningkatkan kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta. Sebagai bahan masukan serta evaluasi sehingga dapat meningkatkan mutu layanan perpustakaan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kuantitatif dengan pendekatan deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan observasi, wawancara, dokumentasi, dan kuesioner. Populasi penelitian ini adalah pemustaka Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta yang meliputi siswa MTs dan siswa MA sebanyak 1.273 siswa.

Pengambilan sampel dalam penelitian ini menggunakan teknik *insidental sampling* yaitu pengambilan anggota sampel berdasarkan kebetulan, siapa saja yang bertemu dengan peneliti dan cocok untuk dijadikan sumber data (Sugiyono, 2018, p. 38). Dalam penelitian ini jumlah sampel ditetapkan dengan rumus Slovin:

$$n = \frac{N}{1 + N(e)^2}$$

Populasi (N) sebanyak 1.273 orang, taraf kesalahan (e) sebesar 10%, maka besar pengambilan sampel (n) adalah:

$$n = \frac{1.273}{1 + 1.273\ (0{,}1)^2}$$

$$n = 92{,}71$$

Berdasarkan perhitungan menggunakan rumus Slovin diperoleh jumlah sampel penelitian ini sebanyak 92,71 kemudian dibulatkan menjadi 93 orang.

Variabel dalam penelitian ini yaitu kualitas layanan perpustakaan. Penelitian ini menggunakan metode LibQUAL^{+TM} berdasarkan tiga dimensi untuk mengukur kualitas layanan perpustakaan dari sudut pandang pemustaka. Oleh karena itu, variabel penelitian ini berdasarkan metode LibQUAL^{+TM} yang kemudian dibagi menjadi tiga sub variabel yaitu kinerja petugas dalam pelayanan (*Affect of Service*), kualitas informasi dan akses informasi (*Information Control*), dan sarana perpustakaan (*Library as Place*).

Untuk memperoleh data dalam penelitian ini menggunakan kuesioner sebagai instrumen penelitian. Kuesioner terdiri dari 22 item pernyataan berdasarkan teori yang diambil. Penelitian ini menggunakan Skala Likert sebagai skala pengukuran kualitas layanan perpustakaan berdasarkan sudut pandang pemustaka. Pemberian skor pada penelitian ini yaitu sebagai berikut:

Tabel 1. Skala pengukuran kualitas layanan perpustakaan

Pilihan Jawaban	Skor
Sangat Puas	5
Puas	4
Cukup Puas	3
Tidak Puas	2
Sangat Tidak Puas	1

Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini harus melalui uji validitas dan uji reliabilitas sebagai syarat supaya data yang diperoleh

sesuai dengan kebutuhan penelitian. Uji validitas dilakukan dengan membandingkan nilai perhitungan r_{hitung} dan r_{tabel}. Jika hasil $r_{hitung} > r_{tabel}$, maka butir pertanyaan dinyatakan valid. Namun, jika hasil $r_{hitung} < r_{tabel}$, maka butir pertanyaan tidak valid. Sedangkan uji reliabilitas pada penelitian ini menggunakan rumus *Cronbach Alpha*. Menurut (Ghozali, 2016, p. 48) suatu variabel dikatakan reliabel jika nilai *Cronbach Alpha* > 0,60. Analisis statistik penelitian ini menggunakan bantuan SPSS versi 21 *for windows*.

Dalam melakukan analisis data, peneliti melakukan beberapa langkah sesuai dengan prosedur pada metode LibQUAL$^{+TM,}$ yaitu; 1) Menghitung total skor persepsi, total skor harapan minimum, dan total skor harapan ideal untuk setiap butir item pertanyaan, 2) Menghitung skor persepsi, skor harapan minimum, dan skor harapan ideal untuk setiap butir item pertanyaan, dan 3) Membandingkan skor rata-rata persepsi (*perceived*), skor rata-rata harapan minimum (*minimum*), dan skor rata-rata harpan ideal (*desired*). Sehingga, akan diperoleh skor kesenjangan (*gap score*) untuk mengetahui kualitas layanan perpustakaan (Fatmawati (2013, p. 233). Dengan demikian, dalam menggunakan metode LibQUAL^{+TM} untuk menilai kualitas layanan perpustakaan menggunakan rumus:

AG (Adequency Gap) = Perceived (P) – Minimum (M)

SG (Superiority Gap) = Perceived (P) – Desired (D)

Kajian Teori

School Library Manifesto dalam IFLA (2015, p. 16) Perpustakaan sekolah adalah sebuah pembelajaran di mana kegiatan membaca, bertanya, riset, berpikir, berimajinasi, dan berkreativitas menjadi pusat bagi proses perubahan informasi, menjadi pengetahuan siswa dan proses pertumbuhan pribadi, sosial dan budaya. Perannya adalah sebagai pusat pendidikan yang menyediakan program pendidikan aktif yang terintegrasi dengan isi kurikulum sekolah. Tujuan utama perpustakaan adalah untuk menyimpan informasi dalam berbagai bentuk media, sebagai tempat penelitian, dan sebagai pusat pembelajaran (O'Connel, 2018, p. 51)

Perpustakaan sekolah akan bermanfaat apabila dapat memperlancar tujuan proses belajar mengajar di sekolah. Manfaat

tersebut tidak hanya karena siswa memiliki nilai yang tinggi, tetapi juga karena mereka dapat mencari, menemukan, menyaring dan mengevaluasi informasi, belajar secara mandiri, terbiasa dengan tanggung jawab, dan dapat mengikuti kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Salah satu unsur utama perpustakaan adalah layanan, layanan menurut Rahayu adalah menyediakan layanan informasi kepada pemustaka terkait dengan penyediaan segala jenis bahan pustaka yang dibutuhkan pemustaka (Rahayu, 2011, p. 13). Fungsi layanan perpustakaan adalah memperkenalkan bahan pustaka yang dibutuhkan atau diminati pemustaka sebagai sumber informasi. Layanan perpustakaan merupakan bagian penting dari perpustakaan, karena layanan sebagai ujung tombak dalam memenuhi kebutuhan pemustaka. Bahkan, keberhasilan dalam suatu perpustakaan terletak pada bagaimana perpustakaan dapat memberikan pelayanan yang berkualitas.

Kualitas layanan berkaitan erat pada aspek kepuasan yang berfokus pada kebutuhan pemustaka (*user utility*) dan kepuasan pemustaka sebagai faktor yang akan menentukan loyalitas pengguna perpustakaan (Cristobal, 2018, p. 9). Hal ini merupakan bagian yang penting dalam rangka untuk meningkatkan layanan perpustakaan. Oleh karena itu, perlu dilakukan pemeliharaan kualitas untuk menjaga konsistensi mutu layanan.

Metode LibQUAL+™ merupakan pengembangan dari metode SERVQUAL yang digunakan untuk mengukur tingkat kepuasan pemustaka terhadap kualitas pelayanan perpustakaan. LibQUAL+™ dikembangkan pada tahun 1999 di bawah pakar bidang ilmu informasi yang tergabung dalam ARL (*Associaton of Research Library*) di Amerika Serikat. Dipelopori oleh Colleen Cook dan Fred Heath dari *Texas A&M University* (TAMU) (Fatmawati, 2013, p. 163). Metode LibQUAL+™ merupakan salah satu panduan layanan terbaru yang digunakan perpustakaan untuk mengumpulkan, mencari, memahami, dan menanggapi persepsi pemustaka terhadap kualitas layanan yang diberikan oleh perpustakaan (Fatmawati, 2013, p. 168). Dimensi LibQUAL+™ adalah pengembangan dari metode SERVQUAL yang telah dimodifikasi dan disesuaikan dengan kondisi lingkungan perpustakaan. Penelitian ini menggunakan tiga dimensi berdasarkan metode LibQUAL+™ yaitu dimensi *Affect of Service, Information Control*, dan *Library as Place*.

B. Hasil Penelitian

1. Penghitungan Skor pada Dimensi *Affect of Service* (Kinerja Pustakawan dalam Pelayanan)

Dimensi *Affect of Service* yaitu kemapuan pustakawan dalam memberikan pelayanan kepada pemustaka yang meliputi aspek kepedulian (*empathy*), ketanggapan (*responsiveness*), jaminan/ kepastian (*assurance*), dan keandalan (*reliability*). Setelah dilakukan analisis data, berdasarkan aspek *assurance* pada pernyataan "Pustakawan bersikap sopan dan ramah pada saat memberikan pelayanan" memiliki skor AG terbesar senilai 0,58 dan SG terbesar yaitu -0,1. Artinya pernyataan tersebut merupakan layanan paling baik menurut pemustaka pada subvariabel *Affect of Service* (SA). Sedangkan pada pernyataan "pustakawan bersedia mendengarkan kebutuhan saya" memiliki skor AG terkecil yaitu 0,25 dan SG -0,46, berarti layanan ini perlu lebih diperhatikan daripada layanan yang lain pada subvariabel *Affect of Service* (SA).

Hasil ini menunjukkan bahwa kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta berdasarkan dimensi *Affect of Service* pada indikator pustakawan bersikap sopan dan ramah pada saat memberikan pelayanan kepada pemustaka adalah yang paling baik di antara indikator yang lain. Di sisi lain, pada indikator pustakawan bersedia mendengarkan kebutuhan pemustaka dianggap kurang baik. Artinya, pemustaka menilai bahwa pustakawan belum mampu mendengarkan kebutuhan dari pemustaka sehingga perlu ditingkatkan lagi.

2. Perhitungan Skor pada Dimensi *Information Control* (Kualitas Informasi dan Akses Informasi)

Dimensi *Information Control* yaitu tersedianya informasi dan akses informasi yang berkualitas yang dimiliki oleh perpustakaan. Pada dimensi ini meliputi aspek cakupan informasi (*scope*), kenyamanan pemustaka (*convenience*), kemudahan akses (*ease of navigation*), peralatan yang modern (*modern equipment*), dan kepercayaan diri (*self reliance*). Hasil analisis data menunjukkan bahwa berdasarkan aspek *Convenience* pada pernyataan "Kemudahan dalam melakukan

penelusuran informasi melalui internet" memiliki skor AG terbesar yaitu 0,53 dan SG -0,44. Artinya pemustaka sudah merasa mudah dalam menelusur informasi melalui internet di perpustakaan pada subvariabel *Information Control* (IC). Sedangkan pada pernyataan "Kecukupan jumlah komputer dan kecepatan fasilitas hotspot membantu saya dalam menelusur informasi" memiliki skor AG terkecil dengan nilai 0,21 dan SG -0,86. Artinya, pemustaka merasa jumlah komputer yang tersedia di perpustakaan masih kurang, sehingga layanan ini perlu diperhatikan lebih daripada layanan yang lain.

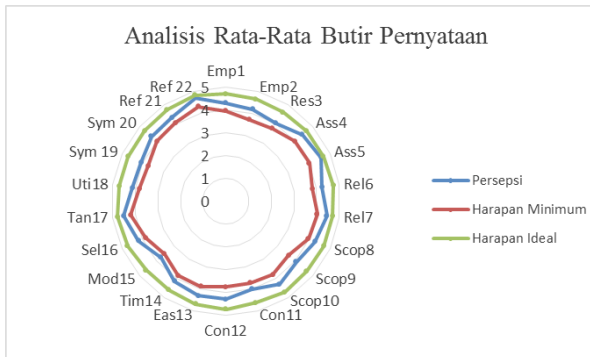
Hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta berdasarkan dimensi *Information Control* pada indikator kemudahan dalam melakukan penelusuran informasi melalui internet oleh pemustaka adalah yang paling baik di antara indikator yang lain. Sedangkan, pada indikator kecukupan jumlah komputer yang dimiliki perpustakaan dan kecepatan fasilitas hotspot membantu pemustaka dalam menelusur informasi dianggap kurang baik.

3. Penghitungan Skor pada Dimensi *Library as Place* (Sarana Perpsutakaan)

Dimensi *Library as Place* yaitu tersedianya fasilitas dan ruang yang bermanfaat untuk aktivitas pembelajaran di perpustakaan agar pemustaka nyaman ketika berada di dalam perpustakaan. Dimensi ini meliputi aspek bukti fisik (*tangibles*), ruang yang bermanfaat (*utilitarian space*), berbagai makna (*symbol terms*), dan tempat belajar yang nyaman (*refuge*). Analisis data menunjukkan berdasarkan indikator *refuge* pada pernyataan "Perpustakaan selalu dalam kondisi yang bersih sehingga nyaman untuk belajar" memiliki skor AG terbesar senilai 0,4 dan SG -0,13. Artinya, pemustaka menilai bahwa perpustakaan selalu dalam keadaan yang bersih pada subvariabel *Library as Place* (LP). Kemudian pada pernyataan "Perpustakaan merupakan tempat yang tenang sehingga saya merasa nyaman dalam belajar" memiliki skor AG terkecil dengan nilai 0,28 dan SG yaitu -0,41. Artinya, perpustakaan belum memberikan suasana yang tenang bagi pemustaka sehingga perlu diperhatikan lebih dari layanan yang lain.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kualitas layanan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta berdasarkan dimensi *Library as Place* berdasarkan pernyataan perpustakaan selalu dalam kondisi yang bersih sehingga pemustaka nyaman untuk belajar adalah paling baik di antara indikator yang lain. Sedangkan pada pernyataan perpustakaan merupakan tempat yang tenang sehingga pemustaka merasa nyaman dalam belajar dianggap kurang baik. Artinya, pada layanan inilah yang perlu diperhatikan lebih dari layanan yang lain.

Berdasarkan hasil analisis rata-rata terhadap setiap butir pernyataan, diperoleh hasil sebagai berikut:

Gambar I
Diagram Hasil Analisis Rata-Rata Butir Pernyataan

Hasil analisis rata-rata menunjukkan bahwa kategori persepsi memiliki skor 31,21, kategori harapan minimum 28,72, dan kategori harapan ideal 34,64. Kemudian skor kesenjangan yang meliputi skor *Adequency Gap* (AG) 2,69 dan *Superiority Gap* (SG) -3,30. Sehingga dengan hasil skor AG positif dan SG negatif, maka dapat dikatakan persepsi pemustaka berada di area toleransi (*zone of toleransi*). Hasil tersebut diperkuat dengan diagram analisis rata-rata setiap butir pernyataan yang menunjukkan bahwa nilai rata-rata persepsi berada di antara rata-rata harapan minimum dan rata-rata harapan ideal. Sehingga dapat dikatakan bahwa layanan perpustakaan di Perpustakaan Madrasah Mu'allimat Muhammadiyah Yogyakarta telah memenuhi harapan minimum pemustaka, namun belum memenuhi harapan ideal yang diharapkan. Dengan demikian kualitas layanan dapat dikatakan baik bagi pemustaka.

Kemudian, hasil analisis data terhadap dimensi LibQUAL^{+TM} diperoleh skor kesenjangan *Adequency Gap* (AG) dan *Superiority Gap* (SG). Adapun skor AG dan SG dari skor yang paling tinggi terdapat pada dimensi *Information Control* (IC) dengan skor AG 3,33 dan SG -4,72, kemudian dimensi *Affect of Service* (SA) dengan skor AG 2,75 dan SG -2,51, dan dimensi *Library as Place* (LP) dengan skor AG 1,99 dan SG -1,39.

C. Kesimpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa evaluasi kualitas layanan di perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta menggunakan metode LibQUAL^{+TM} dikatakan "baik" karena persepsi berada di area toleransi (*zone of tolerance*). Analisis data diperoleh skor rata-rata persepsi yaitu 31,21, skor harapan minimum 28,72, dan skor harapan ideal 34,64 atau HM < P < HI.

Berdasarkan skor persepsi, harapan minimum, dan harapan ideal diperoleh skor kesenjangan yaitu skor *Adequency Gap* (AG) 2,69 dan *Superiority Gap* (SG) -3,30. Skor AG positif dan skor SG negatif yang menunjukkan bahwa kualitas layanan perpustakaan berada batas toleransi (*zone of tolerance*) artinya layanan di perpustakaan Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta telah mampu memenuhi harapan minimum pemustaka, namun belum dapat memenuhi harapan idealnya pemustaka. Sehingga secara keseluruhan kualitas layanan di perpustakaan dikatakan baik dari bagi pemustaka. Kemudian diperoleh skor kesenjangan terkecil dari masing-masing indikator yang berarti pihak perpustakaan harus memberikan kajian lebih lanjut terhadap indikator yang perlu mendapatkan prioritas untuk memperbaiki kualitas layanan perpustakaan.

Daftar Pustaka

Cristobal, A. S. (2018). Expectations on Library Services, Library Quality (LibQual) Dimension and Library Customer Satisfaction: Relation to Customer Loyalty. *Library Philosophy and Practice (e-journal)*. Retrieved from https://digitalcommons.unl.edu/libphilprac

Fatmawati, E. (2013). *Mata Baru Penelitian Perpustakaan Dari SERVQUAL ke LibQUAL+™*. Jakarta: CV : Sagung Seto.

Ghozali, I. (2016). *Aplikasi Analisis Multivariate dengan Program SPSS.* Semarang: Badan Penerbit Universitas Terbuka.

IFLA. (2015). *Mission and Purposes of a School.* Retrieved from https://www.ifla.org/wp/content/upload/2019/05/assets/school-libraries-resource-centers/publications/ifla-school-library-guidelines.pdf. diakses pada tanggal 19 Februari 2022

Istiana, P. (2014). *Layanan Perpustakaan.* Yogyakarta: Ombak.

Kepala Perpustakaan, N. (2017). *PERPUSNAS.* Retrieved from https://jdih.perpusnas.go.id/file_peraturan/Perka_12_2017_SNP_Perpustakaan_SMA_Salinan.pdf diakses pada tanggal 17 Februari 2022

O'Connel, J. (2018). School Library 2.0: new skill, new knowledge, new futures. *Cambrige University*, 51-62. doi:https://doi.org/10.29085/9781856048668.004

Prastowo, A. (2012). *Manajemen Perpustakaan Sekolah Profesional.* Yogyakarta: Diva Press.

Rahayu, L. (2011). *Materi Pokok Pelayanan Bahan Pustaka.* Jakarta: Universitas Terbuka.

Rahayuningsih. (2013). Analisa Kepuasan Pemustaka Terhadap Kualitas Jasa Layanan Menggunakan Metode LibQUAL+TM (Studi Kasus di Perpustakaan Sanata Darma Yogyakarta. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.

Rahmah, E. (2018). *Akses dan Layanan Perpustakaan Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Prenadamedia Group.

Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kuantitatif.* Bandung: CV. Alfabeta.

PERANAN PERPUSTAKAAN DALAM PRESERVASI PENGETAHUAN NASKAH KUNO DI PERPUSTAKAAN MUSEUM RADYA PUSTAKA SURAKARTA

Oleh: Ridwan Rizaldi Pratama, & Andriyana Fatmawati
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
18101040097@student.uin-suka.ac.id,
andriyana.fatmawati@uin-suka.ac.id

A. Pengantar

Perpustakaan Museum Radya Pustaka merupakan bagian dari Museum Radya Pustaka yang terletak di Pusat Kota Surakarta, tepatnya di Jalan Slamet Riyadi. Perpustakaan Museum Radya Pustaka merupakan perpustakaan pernaskahan yang menyimpan peninggalan sejarah berupa naskah-naskah kuno. Terdapat 441 *handscript* atau naskah kuno yang ditulis tangan, 900 naskah kuno berupa cetak, dan 120 buku *tedhakan* atau buku yang ditulis ulang. Dari jumlah naskah tersebut, mayoritas ditulis dengan aksara dan bahasa Jawa.

Sebagai peninggalan masa lampau, naskah kuno mampu memberikan informasi mengenai beberapa aspek kehidupan masyarakat masa lampau. Informasi dapat ditemukan dalam kandungan naskah sehingga dapat digunakan dan dipelajari oleh masyarakat umum, baik secara akademis maupun sosial budaya. Secara sosial budaya, naskah memuat nilai-nilai yang masih relevan dengan kehidupan sekarang. Di samping sebagai dokumentasi budaya, naskah juga dijadikan sebagai objek pengajaran untuk mengambil nilai-nilai dari kandungannya. Hal tersebut dalam digunakan untuk merelevansikan nilai kebaikan pada masa lampau untuk diterapkan pada masa sekarang.

Berkaitan dengan hal tersebut, Perpustakaan Museum Radya Pustaka Surakarta masih tergolong aktif dalam kegiatan preservasi pengetahuan dari naskah kuno. Kegiatan preservasi yang dilakukan salah satunya kegiatan kajian naskah. Secara berkala kegiatan ini selalu dilakukan oleh Perpustakaan Museum Radya Pustaka Surakarta dengan target masyarakat umum, mahasiswa, akademisi, dan praktisi naskah kuno. Kegiatan tersebut bertujuan agar pengetahuan yang ada di dalam naskah dapat tersampaikan kepada masyarakat. Selain sebagai sarana transfer informasi, kegiatan tersebut juga ikut andil dalam melestarikan isi naskah kuno supaya tidak hilang dan tetap terdokumenatsikan.

Berkaitan dengan hal tersebut, Sulistyo Basuki (1991, hlm. 7) menyatakan bahwa perpustakaan memiliki fungsi sebagai sarana simpan karya manusia, fungsi informasi, fungsi rekreasi, fungsi pendidikan, dan fungsi kultural. Fungsi kultural perpustakaan adalah sebagai tempat menyimpan khasanah budaya bangsa, serta meningkatkan nilai dan apresiasi budaya dari masyarakat sekitar perpustakaan melalui penyediaan bahan bacaan. Fungsi kultural dapat dipenuhi dengan melestarikan pengetahuan yang tertulis dalam naskah untuk dimanfaatkan oleh masyarakat.

Dalam mencapai fungsi kultural tersebut tidak lepas dari peranan perpustakaan. Perpustakaan memiliki peranan yang sangat besar dalam pemeliharaan dan pelestarian naskah kuno. Dalam hal ini perpustakaan bertanggung jawab dalam melestarikan warisan budaya, yaitu dengan melakukan penanganan khusus terhadap warisan budaya dalam naskah kuno agar tetap terjaga informasinya. Fokus penelitian ini adalah untuk mengetahui peranan yang dilakukan perpustakaan dalam kegiatan preservasi pengetahuan naskah kuno melalui kegiatan kajian naskah. Sehingga penelitian ini mempunyai tujuan mengetahui peranan perpustakaan dalam melakukan preservasi pengetahuan naskah kuno di Perpustakaan Museum Radya Pustaka.

Menurut IFLA *(International Federation of Library Association)* dikutip Handayono (2012, hlm. 1) mendefinisikan preservasi sebagai aspek-aspek yang mencakup usaha melestarikan bahan pustaka, keuangan, ketenagaan, metode, teknik serta penyimpanannya.

Sedangkan menurut Dureau dan Clements (1990) preservasi mempunyai arti yang lebih luas yaitu mencakup unsur-unsur pengelolaan, keuangan, cara penyimpanan, tenaga, teknik dan metode untuk melestarikan informasi dan bentuk fisik bahan pustaka. Pada dasarnya preservasi merupakan upaya untuk menjaga dan melestarikan koleksi cetak maupun non cetak pada perpustakaan agar bisa bertahan lama dan tidak cepat rusak.

Selain itu, Sutarno (2005, hlm. 109) juga menyatakan bahwa pelestarian berasal dari kata "lestari" yang dapat diartikan selamat panjang umur, tetap permanen, abadi dan terusberguna bagi kehidupan manusia. Pelestarian merupakan suatu tindakan yang dilakukan pada bahan pustaka atau arsip yang mempunyai nilai historis yang harus dilestarikan untuk kepentingan sejarah, budaya atau peristiwa serta untuk benda itusendiri agar dapat dimanfaatkan dimasa mendatang. Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa preservasi merupakan kegiatan yang mencakup semua aspek dalam melestarikan koleksi baik berupa bentuk fisik dari bahan pustaka maupun informasi yang terkandung di dalamnya.

Sementara Probst (1999) mengatakan bahwa preservasi pengetahuan *(knowledge preservation)* merupakan sebuah proses di mana retensi selektif akan informasi, dokumen dan pengalaman yang diperlukan oleh sebuah manajemen yang sedang berlangsung. Sehingga dalam pelaksanaannya, preservasi pengetahuan perlu dilakukan oleh perpustakaan agar naskah-naskah kuno tidak hanya dijadikan sebagai koleksi, namun isinya dapat dimanfaatkan pula oleh masyarakat. Terdapat tiga proses dasar kegiatan preservasi pengetahuan seperti yang diungkapkan Romhardt (1997) yaitu *selecting*, *storing*, dan *actualizing*. Rangkaian kegiatan preservasi pengetahuan yang lebih rinci lagi mencakup proses *selecting, collecting,storing, actualizing, protecting, and accessing*.

Pemilihan (*selecting)* merupakan proses memilih dari siapa pengetahuan akan disarikan dan pengetahuan jenis apa yang akan dipreservasi, setelah dipilih kemudian pengetahuan tersebut dipetakan untuk dikumpulkan (*colleting*), setelah terkumpul kemudian disimpan (*storing*) menjadi bentuk yang sesuai dengan

kebutuhan, untuk kemudian mengaktualisasi pengetahuan tesebut (*actualizing*). Kegiatan aktualisasi ini dapat dilakukan melalui mentoring dari pemilikpengetahuan kepada peserta mentoring. Selain itu juga, pengetahuan harus dijaga dan dilindungi (*protecting*) agar tidak terjadi penyimpangan dan hilangnya pengetahuan. Setelah itu pengetahuan yang telah disimpan harus dapat dimanfaatkan secara optimal oleh organisasi yang menyimpannya dengan memudahkan akses (*accessing*).

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Subjek dalam penelitian ini adalah Perpustakaan Museum Radya Pustaka. Sedangkan objek dari penelitian ini adalah peranan perpustakaan dalam preservasi pengetahuan naskah kuno di Perpustakaan Museum Radya Pustaka Surakarta. Penelitian ini dilaksanakan di Perpustakaan Museum Radya Pustaka dimulai pada bulan April sampai Agustus 2022. Data primer pada penelitian ini berupa sumber- sumber data yang memiliki peran secara langsung pada proses kegiatan preservasi pengetahuan naskah kuno yang diperoleh dari hasil wawancara, observasi dan dokumentasi. Sedangkan data sekunder dari penelitian ini dapat diperoleh dari data lain yang berhubungan dengan kegiatan preservasi pengetahuan naskah kuno.

Tahapan penelitian ini diawali dengan kegiatan observasi dengan meninjau lokasi penelitian dan mendokumentasikan informasi-informasi penting yang berhubungan dengan kegiatan preservasi pengetahuan naskah kuno di Perpustakaan Museum Radya Pustaka. Selanjutnya dilanjutkan dengan wawancara kepada narasumber yang merupakan pustakawan itu sendiri dan beberapa pemustaka aktif dari Perpustakaan Museum Radya Pustaka. Penelitian ini menggunakan *purposive sampling* dalam teknik penentuan informan. Teknik ini dipilih karena dalam menentukan sample peneliti dapat menentukan kriteria-kriteria yang sesuai, sehingga sample yang dipilih dapat sesuai dengan penelitian yang akan dilakukan. Teknik penentuan informan ini dilakukan dengan mempertimbangkan sumber data dan tujuan tertentu. Sumber data untuk wawancara dipilih dengan memilih narasumber yang dianggap paling mengetahui situasi sosial yang akan

diteliti oleh peneliti. Peneliti menggunakan pedoman wawancara tidak terstruktur sehingga dari pertanyaan tersebut akan dikembangkan oleh peneliti dengan menyesuaikan kondisi pada saat proses wawancara.

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, observasi, dan dokumentasi, kemudian memilih dan mengategorikan data yang penting, selanjutnya data akan ditampilkan dan dianalisis menjadi data yang lebih sederhana sehingga dapat membantu mempermudah dalam penarikan kesimpulan. Sedangkan teknik keabsahan data dalam penelitian ini menggunakan uji *credibility* (validitas internal), *transferability* (validitas eksternal), *dependability* (reliabilitas), dan *confirmability* (objektivitas). Uji keabsahan data ini dilakukan untuk memperoleh data yang valid dan bisa dipertanggungjawabkan.

B. Pembahasan

Preservasi pengetahuan naskah kuno di Perpustakaan Museum Radya Pustaka yang dibahas dalam penelitian ini adalah seminar atau bedah naskah. Kegiatan ini bertujuan memberikan pengetahuan pada pemustaka terhadap isi dari suatu naskah kuno. Selain itu juga melestarikan isi naskah agar tidak lapuk oleh jaman. Kegiatan tersebut ditujukan untuk masyarakat umum, mahasiswa, akademisi, dan praktisi agar pengetahuan yang ada di dalam naskah kuno dapat tersampaikan. Kegiatan tersebut dilakukan dengan mengundang narasumber yang memiliki pengetahuan tentang naskah kuno baik dalam membaca naskah kuno maupun memahami makna yang ada dalam naskah kuno.

Adapun tahapan yang dilakukan dalam proses preservasi pengetahuan naskah kuno di Perpustakaan Museum Radya Pustaka Surakarta menurut Romhardt (1997) yaitu *selecting, storing, dan actualizing*. Rangkaian kegiatan preservasi pengetahuan yang lebih rinci lagi mencakup proses *selecting, collecting, storing, actualizing, protecting, and accessing*, diantaranya:

1. *Selecting* (Pemilihan)

Perpustakaan Museum Radya Pustaka selalu mengambil tema yang berbeda untuk setiap kegiatan yang dilakukan di setiap tahunnya. Tema dipilih dengan mempertimbangkan hal-hal yang unik sehingga dapat menarik minat pemustaka. Pemilihan tema setiap tahunnya dilakukan diawal tahun. Tema tersebut digunakan untuk menentukan jenis kegiatan, literatur pendukung yang digunakan, narasumber yang akan dipilih, serta target peserta yang akan diundang. Sebagaimana hasil wawancara dengan narasumber pada tanggal 9 Juli 2022:

> "Langkah pemilihan naskah yang untuk preservasi pengetahuan, kita caranya memilih itu kita dari tahun per tahun itu kan ada kegiatan kajian naskah kuno, kita harus tahu dulu temanya apa. Jadi kita harusbuat tema dulu. Dari tema itu kita bisa menentukan apa yang kita bahas."

Penentuan tema diambil berdasarkan hasil diskusi pustakawan, staff,dan pihak-pihak yang bersangkutan. Pemilihan tema ditentukan berdasarkan naskah yang berisi sesuatu yang unik dan jarang diketahui orang lain. Pustakawan akan mencari naskah yang sekiranya perlu dipublikasikan dan berisi hal yang menarik untuk dibahas melalui katalog yang tersedia. Selanjutnya, pustakawan melakukan perbandingan dengan data-data pembanding lain seperti buku-buku lain yang bersangkutan dengan tema dan naskah yang akan dibahas. Kemudian pustakawan dapat menyimpulkan tema yang akan diambil untuk satu tahun kedepan. Sedangkan dalam satu tahun terdapat dua kali kegiatan. Sehingga dalam satu tema tersebut digunakan untuk dua kali kegiatan preservasi pengetahuan di Perpustakaan Museum Radya Pustaka.

2. *Collecting* (Pengumpulan)

Setelah tema ditentukan, pustakawan naskah melakukan inventarisasi naskah berkaitan dengan tema yang sudah dipilih sebelumnya. Inventarisasi naskah adalah salah satu metode mendokumentasikan data-data yang diperoleh dari proses transliterasi yang telah dilakukan dan kemudian akan dijadikan bahan kajian selanjutnya. Naskah yang digunakan merupakan naskah yang telah

ditransliterasikan dan sudah diinventarisasikan. Hal tersebut bertujuan untuk memudahkan pustakawan dalam mencari literatur. Apabila terdapat naskah yang belum ditransliterasikan maka akan diadakan kegiatan alih bahasa bersama mahasiswa sastra Jawa Universitas Sebelas Maret dan narasumber. Selanjutnya akan dikumpulkan untuk dikaji secara internal bersama narasumber yang dipilih dan kemudian disimpan menjadi kumpulan pengetahuan yang rinci dan spesifik. Sebagaimana hasil wawancara dengan narasumber pada tanggal 9 Juli 2022:

> "Lalu dari situ kita akan menentukan, temanya itukan masuknya di zodiak ya. Setelah itu baru kita cari naskah-naskah yang berkaitan dengan zodiak Jawa, contohnya ada serat cakrawati, pawarsakan, ada kalender Jawa juga."

Pengetahuan yang ditemukan dalam naskah-naskah yang bersangkutan dengan tema selanjutnya dibedah dalam suatu kajian dalam *Focus Group Discussion* (FGD). Kegiatan tersebut dilakukan sebelum kegiatan seminar dengan memperhatikan pemikiran-pemikiran tim dari Museum Radya Pustaka, narasumber yang telah dipilih, serta pejabat dinas pariwisata dan kebudayaan. Hal tersebut bertujuan untuk mendapatkan satu pembahasan yang detail sehingga dapat dipahami oleh pemustaka. Narasumber tersebut merupakan akademisi maupun praktisi. Akademisi dipilih karena berkaitan dengan teori dari tema, sedangkan praktisi dipilih karena pengalaman yang sudah dimiliki dari narasumber terhadap materi yang dibahas. Sebagaimana hasil wawancara dengan narasumber pada tanggal 9 Juli 2022:

> "Jadi cara kita memilihnya seperti itu. Terus kita baca dulu, kita lihat, karena ini kalau sudah dialihmediakan dan juga dialihaksarakan itu kan kita lebih gampang untuk melihat. O ternyata itu memang benar mendukung dari benda tadi.Nah benda tadi akan dibahas secara arkeologi oleh orang- orang yang berkompeten dibidang arkeologi.Sedangkan untuk naskahnya kita mengambil orang-orang dari basic filologi. Terus juga ada orang- orang yang ber-basic ilmupengetahuan secara umum kebudayaan Jawa yang memahami tentunya

tentang kalender Jawa, tentang zodiak Jawa. Jadisemua itu kita gabungkan menjadi satu paket kajian."

Selain itu, K juga menambahkan bahwa untuk narasumber bagian akademisi diambil dari akademisi sastra Jawa dari UNS, UGM, maupun Univet. Sedangkan untuk narasumber kedua diambil dari praktisi yang berkompeten dalam bidangnya sesuai dengan tema yang dipilih. Sebagaimana hasil wawancara dengan narasumber pada tanggal 9 Juli 2022:

"...Tapi paling tidak untuk naskahnya, karena ini cenderungnya ke naskah, ya? Kita sudah buat beberapa kajian kecil. Karena kita kan harus membahas dulu internal, ini bagaimana, jalannya bagaimana, tujuannya ke arah apa. Karena kita kalau mau memberi kajian harus ada tujuannya.Metode yang kita gunakan juga kita bahas, makanya setelah kitapilih naskah yang tepat, kita kaji dulu, kita bedah dulu. Jadi tidak semua naskah dari halaman satu sampai akhir kita pakai.Mungkin beberapa part atau beberapa halaman saja. Karena kan naskah itu wujudnya tembang.Nah yang pas membahas itu yangmana, nah itu yang kita pakai."

Hasil dari kegiatan tersebut akan didiskusikan oleh narasumber dan praktisi. Narasumber dan praktisi akan mengulik kembali materi yang akan dibawakan melalui hasil dari kajian yang telah dilakukan. Selanjutnya, narasumber menyajikanmateri tersebut dalam bentuk fail *powerpoint* yang akan dipresentasikan dalam kegiatan seminar.

3. *Storing* (Penyimpanan)

Setelah dilakukannya kajian terhadap naskah-naskah terpilih, bagian naskah yang sesuai dengan tema kemudian dicatat menjadi poin-poin penting. Selanjutnya, dari poin-poin tersebut digabungkan menjadi ringkasan yang dibukukan atau dibuat bentuk rencana strategi yang dicetak oleh UPT Museum Surakarta. Buku tersebut kemudian dijadikan materi dalam kegiatan preservasi pengetahuan. Selain itu, untuk membuat materi seminar, narasumber melakukan diskusi dengan pustakawan dengan membahas poin-poin yang telah didapat dari kegiatan kajian. Selanjutnya, dari narasumber juga menyajikan poin- poin dan hasil diskusi dengan pustakawan tersebut dalam

bentuk *powerpoint. Powerpoint* tersebut ditujukan sebagai sarana dalam penyampaian materi ketika kegiatan seminar berlangsung. Hal tersebut untuk mempermudah memberikan pemahaman kepada peserta seminar.

Berikut contoh materi dalam bentuk *powerpoint:*

Gambar 1. Materi Seminar dalam Bentuk *Powerpoint*
Sumber: Hasil Olahan Data Peneliti, 2022

4. *Actualizing* (Pengaktualisasian)

Pengetahuan yang telah terkumpul kemudian disampaikan kepada khalayak melalui kegiatan seminar maupun bedah naskah. Kegiatan tersebut diadakan setiaptriwulan dan dilakukan di suatu hotel maupun di UPT Museum itu sendiri. Peserta dalam kegiatan tersebut merupakan instansi perpustakaan, mahasiswa, dan masyarakat umum. Sedangkan untuk sasaran utama dari kegiatan tersebut yaitu mahasiswa dan komunitas. Seperti yang dijelaskan oleh narasumber dalam wawancara melalui whatsapp pada tanggal 4 Agustus 2022:

> "Biasanya setiap triwulan. Misalnya kajian naskah 1 bulan Juli terus kajianke-2 bulan Oktober. Dilakukan seminar biasanya di UPT dan di hotel. Peserta dari mahasiswa, komunitas, dinas-dinas, perpustakaan di kotaSurakarta, dan masyarakat umum. Sasaran utama untuk kegiatan seminar adalah mahasiswa dan komunitas."

Promosi kegiatan tersebut dilakukan melalui platform instagram dari Museum Radya Pustaka dan menyebarkan pamflet melalui grup whatsapp dari komunitas-komunitas. Selain itu juga dilakukan dengan memberikan undangan kepada instansi-instansi yang akan diundang dalam kegiatan seminar. Seperti yang dijelaskan

oleh narasumber dalam wawancara melalui whatsapp pada tanggal 4 Agustus 2022:

> "Promosi melalui instagram dan grup komunitas kemudian surat undanganresmi ke instansi yang kita undang."

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa penyebarluasan informasi kegiatan sudah dilakukan. Dengan adanya promosi kegiatan diharapkan dapat menarik peserta untuk hadir dalam kegiatan seminar. Kegiatan tersebut diharapkan dapat memberikan pengetahuan kepada khalayak tentang naskah dan isi yang terkandung di dalamnya. Berikut contoh kegiatan preservasi pengetahuan di Perpustakaan Museum Radya Pustaka Surakarta:

Gambar 2. Kegiatan Bedah Naskah dan Seminar Sengkalan
Sumber: Dokumentasi Museum RadyaPustaka, 2022

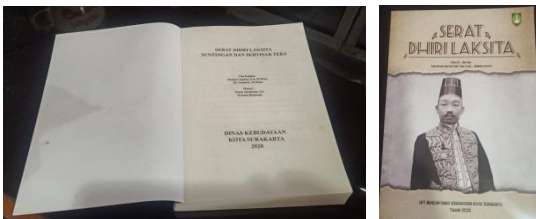
5. *Protecting* (Perlindungan)

Hasil dari seminar yang telah dilaksanakan akan dikumpulkan dengan pendapat-pendapat peserta yang kemudian akan diterbitkan dalam bentuk buku. Penerbitan buku dilakukan dengan bantuan percetakan sebagai pihak ketiga. Sedangkan penulis dari buku tersebut yaitu narasumber dan tim kajian. Selanjutnya akan dilakukan pengeditan oleh *editor* yang berasal dari tim materi sebelum dicetak. Sedangkan untuk desain *layout* dan pencetakan buku dilakukan oleh pihak percetakan. Seperti hasil wawancara dengan narasumber melalui *whatsapp* pada tanggal 4 Agustus 2022:

> "Prosesnya dari hasil kajian nanti dibuat buku dengan mengggandeng pihakketiga dari percetakan."

Proses dari pencetakkannya sendiri membutuhkan waktu seminggu, bahkan dua minggu apabila masih ada revisi. Proses ini tentu membutuhkan waktu yang lama agar hasil yang didapatkan lebih maksimal. Hal tersebut dilakukan karena selanjutnya buku tersebut akan dipublikasikan dan disebarluaskan ke perpustakaan-perpustakaan sekitar Kota Surakarta dan dibagikan ke tamu-tamu museum sebagai kenang-kenangan. Hal tersebut diungkapkan oleh narasumber pada wawancara tanggal 9 Juli 2022:

> *"Pastinya kita akan bikin buku, yang bisa dibaca di sini juga. Terus buku- buku yang dicetak kemarin itu kita sebarkan ke perpustakaan lain, kemudian ke tamu-tamu yang datang ke sini. Itu juga dalam upaya untuk penyebaran. Sekaligus ke sekolah-sekolah ataupun kampus yang datang kesini akan diberikan sebagai souvenir."*

Berikut contoh buku yang telah dicetak oleh Perpustakaan Museum RadyaPustaka:

Gambar 3. *Cover* Buku Hasil Seminar
Sumber: Hasil Olahan Data Peneliti, 2022

Penerbitan buku dilakukan agar pengetahuan hasil seminar dapat terdokumentasikan dan tidak hilang. Namun buku yang telah dicetak belum mendapatkan hak cipta. Selain itu, buku hasil dari seminar juga belum mendapatkan ISBN dikarenakan buku tersebut hanya untuk kalangan sendiri dan hanya diproduksi dalam jumlah yang sedikit. Hal tersebut diungkapkan oleh narasumber pada wawancara yang dilakukan pada tanggal 9 Juli 2022:

> "Kita belum ada hak cipta, tapi untuk manuskripnya kita minta dari cagar budaya. Tapi untuk buku kita juga tidak mendaftar ISBN karena kan kalangan sendiri, tidak diperjualbelikan dan

tidak bermaksud mengedarkan lebih luas, hanya untuk yang tertentu saja. Kita juga mencetaknya sedikit."

6. *Accessing* (Pengaksesan)

Hasil dari kegiatan di atas kemudian dibuat artikel singkat sebagai *caption* yang diunggah di sosial media instagram Museum Radya Pustaka sebagai dokumentasi. Selain itu, materi yang disampaikan dalam kegiatan tersebut juga diterbitkan dalam bentuk buku dan diberikan pada peserta, serta diberikan ke perpustakaan-perpustakaan lain agar dapat diakses oleh pemustaka dan masyarakat umum. Buku tersebut juga disimpan di Perpustakaan Museum Radya Pustaka sendiri.

C. Kesimpulan

Perpustakaan Museum Radya Pustaka sudah melakukan tugas dan kewajibannya dalam kegiatan preservasi pengetahuan dengan memberikan pelayanan kepada pemustaka dalam memberikan informasi yang berhubungan dengan naskah. Selain itu pustakawan juga ambil andil dalam proses preservasi pengetahuan mulai dari perencanaan hingga pengaktualisasian kegiatan, bahkan hingga proses setelah kegiatan preservasi pengetahuan. Kegiatan preservasi pengetahuan naskah kuno sudah sesuai dengan melakukan kegiatan sebagai berikut. *Selecting* dengan memilih tema, narasumber, dan literatur yang akan digunakan. *Collecting* dengan mengumpulkan naskah-naskah yang relevan dengan tema serta mengumpulkan informasi-informasi yang terkandung di dalam naskah-naskah. *Storing* dilakukan dengan mengumpulkan informasi-informasi penting dalam catatan kecil maupun dalam bentuk *powerpoint*. *Actualizing* dilakukan dengan kegiatan kajian naskah dan seminar. *Protecting* dilakukan dengan mengunggah kegiatan seminar ke sosial media dan hasil seminar diterbitkan dalam bentuk buku. *Accessing* dilakukan dengan menyebarluaskan buku ke perpustakaan- perpustkaan maupun kepada tamu yang berkunjung.

Saran

Upaya pelestarian naskah kuno melalui kegiatan preservasi pengetahuan di Perpustakaan Museum Radya Pustaka dapat diselenggarakan lebih rutin lagi sehingga dapat membantu memberikan pengetahuan kepada khalayak tentang naskah-naskah kuno serta isi-isi yang terkandung dalam naskah kuno yang tersedia.

Daftar Pustaka

Arikunto, S. (2010). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta:Rineka Cipta.

Basuki, S. (1991). *Pengantar Ilmu Perpustakaan.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Basuki, S. (1993). *Pengantar Ilmu Perpustakaan.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Dureau, J.-M., & Clements, D. W. (1990). *Perpustakaan Nasional (Indonesia).*

Jakarta: Perpustakaan Nasional.

Probst, G. e. (1999). *Managing Knowledge: Building Blocks For Success.* New Jersey: John Wiley & Sons.

Romhardt, K. (1997). *Process of Knowledge Preservation: Away From a Tecnology Dominated Approach.* Switzerland: University of Geneva.

Romhart, K. (1997). Dipetik Februari 8, 2022, dari http://www.dfki.unikl.de/~aabecker/Final/Romhardt/romhardt.html

Sugiyono. (2013). *Metode Penelitian: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D.* Bandung: Alfabeta.

Sutarno, N. (2005). *Tanggung Jawab Perpustakaan.* Jakarta: Panta Rei. Sutarno, N. Sutarno, N. (2006). *Manajemen Perpustakaan.* Jakarta: CV Sagung Seto.

PERAN PUSTAKAWAN DALAM MENINGKATKAN JASA LAYANAN KEPADA PEMUSTAKA DI DINAS PERPUSTAKAAN DAN KEARSIPAN KABUPATEN SLEMAN PADA MASA PANDEMI COVID-19

Oleh: Ellya Ayu Meita Sari & Muhammad Bagus Febriyanto

Prodi Ilmu Perpustakaan, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

18101040098@student.uin-suka.ac.id

muhammad.febriyanto@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Perpustakaan sangat penting keberadaannya bagi masyarakat sekitar, karena dengan adanya perpustakaan memudahkan seseorang dalam mencari informasi. Adapun pengertian perpustakaan menurut Sulistyo-Basuki (1991, hlm. 3) yaitu perpustakaan merupakan suatu gedung terdiri dari beberapa ruangan yang di dalamnya terdapat koleksi buku-buku yang biasanya disimpan menurut susunan tertentu untuk digunakan oleh pemustaka. Perpustakaan terbagi dalam beberapa jenis, diantaranya: perpustakaan umum, perpustakaan perguruan tinggi, perpustakaan sekolah, dan perpustakaan khusus. Beberapa jenis perpustakaan ini bisa dibedakan dari siapa yang dilayani, koleksi yang tersedia, dan tujuan perpustakaannya. Misalnya perpustakaan umum yang didirikan dengan tujuan menjadi pusat informasi yang cepat, tepat, murah bagi masyarakat dan dapat meningkatkan minat baca di masyarakat sekitar.

Pustakawan menurut Suwarno (2011, hlm. 91) adalah sebuah profesi. Pustakawan ialah seseorang yang hidup serta melaksanakan berbagai aktivitas, ini berarti bahwa saat disandangkannya sebutan sebagai pustakawan, maka profesi tersebut seketika itu akan melekat

pada dirinya. Seorang pustakawan dalam menjalankan profesinya diharuskan untuk kreatif dan mempunyai inovasi. Pustakawan bisa berkreasi dan berinovasi dalam penyediaan fasilitas perpustakaan seperti halnya menyediakan koleksi baik digital ataupun fisik dan merenovasi ruangan perpustakaan dengan memberi warna yang menarik. Layanan perpustakaan di masa pandemi covid-19 memiliki perbedaan sedikit dibandingkan kondisi normal. Kebijakan pemerintah yang mengharuskan *work from home* (WFH) di seluruh daerah berdampak juga pada pelayanan perpustakaan. Kegiatan sosial yang dibatasi, mengharuskan pustakawan membuat inovasi dan kreativitas baru agar layanan perpustakaan tetap berjalan.

Semasa pandemi saat ini, perpustakaan tidak memungkinkan untuk membuka layanan seperti biasanya. Sejak covid-19 masuk ke Indonesia pada Maret 2020, Perpustakaan Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman melakukan pembatasan layanan kunjungan. Dengan melakukan pembatasan layanan kunjungan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman menjadi salah satu gambaran konsisten pustakawan dalam memutus rantai penyebaran covid-19. Inovasi dan kreativitas pustakawan juga berperan untuk memodifikasi pelayanan baru pada perpustakaan dengan mendesain jenis kegiatan dan langkah agar tetap memberikan informasi yang valid dengan cara yang aman pada situasi yang kritis ini.

Langkah aman perpustakaan dalam memberikan pelayanan menjadi tantangan tersendiri pada profesi pustakawan untuk melakukan inovasi dan kreativitas dalam pemberian layanan. Layanan yang diberikan tidak terlepas dari kepentingan pemustaka yang secara akademik membutuhkan informasi terbaru dan terkini. Sumber informasi yang berasal dari perpustakaan tetap sampai ke pemustaka meskipun tidak ada pengunjung ke perpustakaan.

Langkah yang diambil pustakawan Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman dalam memberikan informasi mengenai perpustakaan melalui media sosial Instagram. Selain itu, Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman juga menyediakan layanan *e-book* yang berisi koleksi buku berbentuk digital dan dapat di akses

melalui *smartphone*. Hal ini menjadi dasar bagaimana semestinya peran profesional pustakawan dapat terlaksana dengan baik dengan memperhatikan kesehatan dan keamanan pemustaka.

Berdasarkan observasi awal, diketahui bahwa Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman memiliki koleksi mulai dari fiksi, ilmu pengetahuan, koleksi tercetak, dan koleksi digital (*CD-ROM, E-book, Flimstrip, Flash Card*, dan *DVD*). Dinas Perpustakaan Dan Kearsipan Kabupaten Sleman juga melanggan beberapa majalah, tabloid, buletin, dan surat kabar.

Pada Januari 2022, berdasar data inventarisasi Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman perpustakaan tersebut memiliki koleksi 66.393 eksemplar dengan 35.589 judul koleksi. Dari jumlah koleksi tersebut terdapat 33.133 judul dengan eksemplar dan 35.589 judul tanpa eksemplar. Koleksi yang tersedia meliputi buku pelajaran 12.962 buah, referensi 7.278 buah, dan fiksi 149 buah. Selain koleksi dalam bentuk cetak, Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman juga memiliki koleksi dalam bentuk digital, diantaranya *CD-ROM* sejumlah 46 buah, *E-book* sejumlah 38 buah, *Filmstrip* sejumlah 3 buah, *Flash Card* sejumlah 1 buah, dan *Digital Versatile Disc(DVD)* sejumlah 1 buah.

Layanan Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman terdiri atas layanan menetap (sirkulasi), layanan perpustakaan keliling, layanan silang layan, layanan kebutuhan khusus, layanan anak, dan layanan kunjung pustaka. Kegiatan layanan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman pada masa pandemi tetap berjalan namun tidak semuanya. Dengan layanan yang berjalan sistemnya juga diubah karena pustakawan mengikuti aturan dan anjuran yang seharusnya di sesuaikan oleh kondisi pandemi covid-19.

Berdasar pada pemaparan latar belakang tersebut, penulis memilih Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman sebagai objek penelitian, karena penulis hendak mengetahui bagaimana peran pustakawan Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman dalam meningkatkan jasa layanan kepada pemustaka selama masa pandemi covid-19. Dari observasi awal Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman pada masa pandemi covid-19 sudah

berjalan dengan baik meskipun ada beberapa layanan yang sempat terhenti sehingga menarik untuk diteliti. Maka dari itu penelitian ini diberi judul "Peran Pustakawan Dalam Meningkatkan Jasa Layanan Kepada Pemustaka di Kantor Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman pada masa pandemi covid-19".

1. Rumusan Masalah

Mengacu pemaparan tersebut, maka didapatkan rumusan permasalahan yaitu bagaimana peran pustakawan dalam meningkatkan jasa layanan kepada pemustaka di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman Pada Masa Pandemi Covid-19.

2. Tujuan Masalah

Tujuan yang bisa diuraikan dari rumusan permasalahan sebelumnya yaitu mengetahui peran pustakawan dalam meningkatkan jasa layanan dan bentuk-bentuk inovasi dan kreativitas kepada pemustaka di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman Pada Masa Pandemi Covid-19.

Landasan Teori

1. Peran

Secara etimologi menurut Wijayanto (2019, hlm. 6) peran ialah tindakan yang dilakukan oleh seseorang karena tindakan tersebut diharapkan oleh masyarakat lain. Yang berarti setiap tindakan yang dimiliki memiliki arti penting untuk orang-orang. Selain itu disebutkan juga dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia peran menurut terminologi adalah perangkat tingkah laku yang diharapkan dimiliki oleh orang yang berkedudukan di masyarakat. Soekanto (2002, hlm. 243) mengungkapkan bahwa peran merupakan aspek dinamis kedudukan (status), apabila seseorang melaksanakan hak dan kewajibannya sesuai dengan kedudukannya, maka dia dikatakan menjalankan peran.

2. Pustakawan

Menurut Suwarno (2009, hlm. 62) pustakawan adalah seorang tenaga kerja bidang perpustakaan yang telah memiliki pendidikan ilmu perpustakaan, baik melalui pelatihan, seminar, kursus, maupun dengan

kegiatan informal. Menurut Suhernik (2006, hlm. 73) menyatakan bahwa "Pustakawan adalah seseorang yang melaksanakan kegiatan perpustakaan dengan memberikan pelayanan kepada masyarakat sesuai dengan tugas lembaga induknya berdasarkan dokumentasi, ilmu pengetahuan, dan informasi yang dimilikinya melalui pendidikan".

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa, pustakawan adalah seseorang yang bekerja di perpustakaan yang melaksanakan kegiatan perpustakaan dan melayani pemustaka.

3. Peran Pustakawan

Darmono (2001, hlm. 23) memaparkan selain memiliki kegiatan serta tugas yang harus dilaksanakan, seorang pustakawan juga mempunyai peranan di dalam perpustakaan. Pustakawan mempunyai banyak peran, seperti yang dinyatakan oleh Hermawan (2006, hlm. 56-57) sebagai berikut:

a) Edukator. Sebagai edukator (pendidik), pustakawan dalam melaksanakan tugasnya harus berfungsi dan berjiwa sebagai pendidik, ia harus melaksanakan fungsi pendidikan yaitu mendidik, mengajar dan melatih. Mendidik adalah mengembangkan kemampuan berpikir, dan melatih adalah membina dan mengembangkan keterampilan.
b) Manajer. Pada hakikatnya pustakawan adalah "manajer informasi" yang mengelola informasi pada satu sisi dengan pengguna informasi pada sisi lain. Informasi yang banyak dan terdapat dalam berbagai wadah yang jumlah selalu bertambah harus dikelola dengan baik. Kebutuhan informasi pengguna merupakan dasar pengelolaan informasi.
c) Administrator. Sebagai administrator pustakawan harus mampu menyusun, melaksanakan, dan mengevaluasi program perpustakaan, serta dapat melakukan analisis atas hasil yang telah dicapai dan melakukan upaya-upaya perbaikan untuk mencapai hasil yang lebih baik.
d) Supervisor. Sebagai supervisor pustakawan harus:
   1) Dapat melaksanakan pembinaan profesional untuk mengembangkan jiwa kesatuan dan persatuan antar sesama

pustakawan, sehingga dapat menumbuhkan dan peningkatan semangat kerja dan kebersamaan.

2) Dapat meningkatkan prestasi pengetahuan dan keterampilan, baik rekan-rekan sejawat maupun masyarakat pengguna yang dilayaninya.
3) Mempunyai wawasan yang luas pandangan jauh ke depan, memahami beban kerja, hambatan-hambatan, serta bersikap sabar, tetapi tegas, adil, obyektif dalam melaksanakan tugasnya.
4) Mampu berkoordinasi baik dengan sesama pustakawan maupun dengan para pembinanya dalam menyelesaikan berbagai persoalan dan kendala, sehingga mampu meningkatkan kinerja unit organisasinya.

4. Peningkatan Kualitas Layanan

Menurut Zeithalm et.all dalam Qalyubi dkk (2007, hlm. 219) membagi kualitas pelayanan dalam lima dimensi yaitu:

a) *Reliabilitas* (kemampuan menyampaikan layanan yang dijanjikan secara akurat dan merdeka)
b) *Tangibles* (bentuk fasilitas fisik, sarana, personalia, dan media komunikasi)
c) *Responsivitas* (kemampuan membantu konsumen dan penyediaan layanan yang cepat)
d) Empati (pengetahuan dan rasa hormat petugas perpustakaan dan kemampuannya dalam meyakinkan dan dipercaya)
e) Jaminan (pengetahuan terhadap setiap pemakai secara individu)

Oleh Dwijati (2017, hlm. 19) upaya-upaya yang dilakukan oleh pengelola perpustakaan untuk meningkatkan kualitas jasa layanan di perpustakaan antara lain:

a) Meningkatkan kerja sama layanan antar perpustakaan perguruan tinggi.
b) Penambahan koleksi baru baik buku maupun jurnal dalam bentuk digital.

c) Meningkatkan kualitas SDM dengan memberikan pelatihan teknologi informasi dalam menunjang layanan.
d) Mengembangkan jasa layanan baru berupa paket informasi atau informasi terbaru menurut subyek tertentu.

5. Perpustakaan Umum

Perpustakaan umum merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan yang memiliki peran sebagai penyebar informasi bagi seluruh lapisan masyarakat. Adapun pengertian perpustakaan menurut Sutarno (2003, hlm. 32) perpustakaan umum adalah: "Lembaga pendidikan yang sangat demokratis karena menyediakan sumber belajar sesuai dengan kebutuhan masyarakat, dan melayaninya tanpa membedakan suku bangsa, agama yang dianut, jenis kelamin, latar belakang, tingkat sosial, umur dan pendidikan serta perbedaan lainnya. Pendek kata perpustakaan umum ialah memberikan layanan kepada semua orang, seperti anak-anak, remaja, dewasa, pelajar, mahasiswa, pegawai, ibu rumah tangga, dan para usia lanjut." Oleh Sulistyo Basuki (1991, hlm. 46) Perpustakaan umum adalah perpustakaan yang diselenggarakan oleh dana umum dengan tujuan melayani masyarakat umum.

6. Perpustakaan Umum Kabupaten/Kota

Berdasarkan Standar Nasional Indonesia Perpustakaan Umum Kabupaten/Kota Tahun 2009, perpustakaan umum daerah kabupaten/kota adalah perpustakaan yang diselenggarakan oleh pemerintah daerah kabupaten/kota. Perpustakaan umum daerah kabupaten/kota mempunyai tugas pokok dalam melaksanakan pengembangan perpustakaan di wilayah kabupaten/kota serta melaksanakan layanan perpustakaan kepada masyarakat umum yang tidak membedakan usia, ras, agama, status sosial ekonomi dan gender.

7. Layanan Perpustakaan Umum

Di setiap perpustakaan memiliki masing-masing jenis layanan. Layanan tersebut untuk mempermudah pemustaka dalam mencari koleksi yang dibutuhkan karena layanan merupakan salah satu faktor yang menentukan keberhasilan suatu perpustakaan. Oleh karena itu

perpustakaan harus berupaya untuk menyediakan berbagai layanan yang sesuai dengan kebutuhan pengguna. Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman memiliki beberapa layanan sebagai berikut:

a) Layanan sirkulasi
b) Layanan Perpustakaan Keliling
c) Layanan Silang Layan
d) Layanan Difabel
e) Layanan Anak
f) Layanan Kunjung pustaka

8. Pelayanan Perpustakaan di Masa Pandemi covid-19

Perpustakaan sebagai penyedia informasi bagi masyarakat dan pemustaka. Pada masa pandemi covid-19 tetap harus bisa menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada, karena situasi dan kondisi di masa pandemi berbeda dengan sebelum adanya pandemi covid-19. Pada masa pandemi covid-19, masyarakat diharuskan melakukan aktivitas dari rumah termasuk belajar/kuliah dari rumah.

IFLA (*International Federation of Library Association*) dikutip dalam Suharso (2020, hlm. 5) mengemukakan sebagai lembaga internasional pada bidang perpustakaan memberikan izin kepada seluruh perpustakaan untuk memberikan pelayanan pada saat berjalannya pandemi. Pedoman ini kemudian diadaptasi oleh Perpustakaan Nasional Republik Indonesia dan mengeluarkan surat edaran nomor 3497/3/KPG.10.00/VI.2020 tentang layanan perpustakaan nasional dalam tatanan normal baru agar perpustakaan umum lainnya dapat tetap melayani pemustaka selama masa pandemi covid-19 berlangsung.

Menurut Dwijati, dkk (2020, hlm. 11) Upaya untuk meningkatkan pelayanan perpustakaan di masa pandemi covid-19 yaitu:

a) Mengembangkan jasa layanan baru berupa program paket informasi baru sesuai kebutuhan masyarakat.

b) Penambahan koleksi baru baik jurnal maupun buku dalam bentuk digital sebagai sumber referensi yang akurat bagi masyarakat.
c) Meningkatkan kualitas SDM yang ada di perpustakaan untuk menunjang pelayanan.
d) Mengoptimalkan pelayanan jasa virtual perpustakaan, mengingat saat ini banyak berita palsu yang beredar membuat masyarakat membutuhkan sumber informasi yang akurat, yaitu perpustakaan.

Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian ini dilaksanakan di kantor Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman yang beralamat di Jl. Candi Boko, Tridadi, Kec. Sleman, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta. Dalam penelitian ini yang menjadi subjek penelitian adalah pustakawan yang mengelola perpustakaan di Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman. Subjek tersebut juga sekaligus menjadi narasumber atau informan dalam penelitian ini. Objek dari penelitian ini adalah peningkatan jasa layanan pada masa pandemi covid-19 di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman. Dalam teknik penentuan informan teknik sampling yang digunakan oleh peneliti adalah *purposive sampling*. Uji keabsahan data menggunakan triangulasi

Dalam penelitian ini, instrumen utama adalah peneliti sendiri. Guna menunjang instrumen utama maka diperlukan instrumen tambahan berupa pedoman wawancara, buku catatan dan bolpoin, serta *handphone* supaya peneliti dalam mengadakan observasi dan wawancara mendapatkan informasi secara mendalam. Teknik pengumpulan data yang peneliti pakai menggunakan metode pengamatan (observasi), wawancara, dan dokumentasi. Teknik analisis data dalam penelitian ini dilakukan melalui reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

B. Pembahasan

1. Jenis Layanan Perpustakaan DPK Sleman Pada Masa Pandemi Covid-19

Perpustakaan menyediakan layanan-layanan yang diharapkan dapat memudahkan pemustaka. Ada beberapa jenis layanan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman, diantaranya perpustakaan sirkulasi/menetap, perpustakaan keliling, perpustakaan silang layan, perpustakaan difabel, perpustakaan anak, dan perpustakaan kunjung pustaka. Pada masa pandemi Covid-19, terdapat kendala dalam menyediakan layanan tersebut, sehingga tidak semua layanan bisa berjalan dengan semestinya.

Jenis layanan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman meliputi, layanan sirkulasi/menetap, layanan perpustakaan keliling, layanan silang layan, layanan difabel, layanan anak, dan layanan kunjung pustaka. Layanan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman ada layanan yang berjalan dan ada juga layanan yang terhenti. layanan yang berjalan tersebut, meliputi layanan sirkulasi, layanan perpustakaan keliling, perpustakaan silang layan, dan perpustakaan kunjung pustaka. Untuk layanan yang terhenti ialah layanan anak dan layanan difabel.

2. Peran Pustakawan Pada Masa Pandemi covid-19

a. Peran pustakawan di layanan sirkulasi

Sebelum masa pandemi sistem layanan sirkulasi di Perpustakaan DPK Sleman bersifat terbuka. Pemustaka dapat melakukan penelusuran informasi koleksi dan pencarian koleksi secara mandiri. Kemudian pada saat pandemi berlangsung sistem layanan sirkulasi berganti menjadi tertutup.

Dalam sistem layanan tertutup pemustaka tetap datang langsung ke perpustakaan, tetapi untuk pencarian koleksi buku pemustaka hanya dapat mengakses melalui *opac*. Mekanisme pencarian koleksi melalui *opac* oleh pustakawan dapat dilakukan dengan dua cara yaitu datang langsung ke perpustakaan dengan menggunakan komputer yang sudah disediakan oleh pihak perpustakaan atau mengakses melalui *handphone* pribadi apabila tidak dapat datang

ke perpustakaan. Dalam melakukan penelusuran informasi di *opac*, pemustaka menuliskan informasi koleksi yang dicari berupa judul, pengarang, dan *call number*. Hasil pencarian informasi tersebut kemudian diberikan kepada pustakawan melalui buku catatan yang telah disediakan untuk pemustaka yang mengakses melalui komputer perpustakaan dan melalui *whatsapp* bagi pemustaka yang mengakses menggunakan *handphone* pribadi. Kemudian pustakawan melakukan pencarian koleksi berdasarkan informasi yang telah diberikan oleh pemustaka. Apabila koleksi tersebut tidak tersedia, pustakawan akan membantu mencarikan koleksi sejenis yang mereka butuhkan.

b. Peran pustakawan di layanan perpustakaan keliling

Perpustakaan keliling di masa pandemi tetap dilayani tetapi dengan sistem yang berbeda. Di masa pandemi ini pelayanan dilakukan dengan sistem *drop book* dan sudah terotomasi. Dalam sistem *droop book*, sebelumnya telah terdapat perjanjian antara pustakawan DPK Sleman dengan pustakawan sekolah yang akan dikunjungi. Dalam perjanjian tersebut pustakawan sekolah diizinkan untuk memilih koleksi maksimal sejumlah 70 eksemplar. Kemudian perpustakaan keliling DPK Sleman memberikan koleksi yang akan dipinjam berdasarkan perjanjian yang selanjutnya koleksi tersebut dilakukan proses sirkulasi sendiri oleh pustakawan sekolah untuk dipinjamkan kepada siswa sekolah. Masa berlaku peminjaman koleksi tersebut berlangsung selama satu bulan. Setelah satu bulan, koleksi tersebut akan diambil dan akan diganti koleksi yang baru sesuai perjanjian yang dibuat. Sedangkan sebelum pandemi layanan perpustakaan keliling ini sistemnya masih manual. Dalam sistem manual, tidak terdapat perjanjian sebelumnya karena siswa dapat langsung memilih sendiri koleksi yang mereka butuhkan.

c. Peran pustakawan di layanan silang layan

Perpustakaan silang layan ini sempat terhenti, karena pustakawan harus berinteraksi langsung dengan petugas. Saat ini layanan silang layan telah dibuka dan tetap berjalan dengan menjalankan prokes yang sudah ditetapkan oleh pemerintah. Peran pustakawan di layanan silang layan ini melalui pemilihan koleksi yang

akan dipinjamkan. Koleksi yang dipilihkan nantinya diharapkan dapat menjadi bahan ajar yang dapat digunakan dalam proses pendidikan di perpustakaan yang lain yang menjalin kerja sama dalam layanan silang layan.

d. Peran pustakawan di layanan difabel

Layanan difabel ini ditutup sementara, karena layanan tersebut pemustaka harus datang langsung ke perpustakaan, sedangkan pustakawan tidak diperkenankan untuk berinteraksi langsung oleh pemustaka.

e. Peran pustakawan di layanan anak

Layanan anak di Perpustakaan DPAK Sleman ini ditutup sementara, karena pemustaka harus datang langsung ke perpustakaan untuk memanfaatkan koleksi anak tersebut. Tetapi adanya pandemi ini pustakawan dan pemustaka dilarang untuk berinteraksi secara langsung.

f. Peran pustakawan di layanan kunjung pustaka

Layanan kunjung perpustakaan ini tetap berjalan, tetapi ada pembatasan jumlah pemustaka. Sebelum pandemi itu berjumlah maksimal 50 orang, tetapi adanya masa pandemi ini diubah maksimal 30 orang. Pustakawan memberikan *user education* untuk anak-anak sd mengenai pemanfaatan perpustakaan. Selain itu pustakawan juga mengajarkan dan memberikan penjelasan kepada anak-anak agar mereka memiliki minat baca yang tinggi. Pada masa sebelum pandemi, fungsi ini dilakukan tanpa memberikan batasan jumlah pengunjung. karena masa pandemi harus memperhatikan protokol kesehatan yang dianjurkan pemerintah maka dilakukan pembatasan jumlah pengunjung yang awalnya berjumlah 50 orang menjadi 30 orang.

3. Kendala Pustakawan dalam Meningkatkan Jasa Layanan Kepada Pemustaka di Perpustakaan DPAK Sleman Pada Masa Pandemi Covid-19

Kendala pelayanan di perpustakaan DPAK Sleman pada masa pandemi covid-19 berkaitan dengan sistem layanan yang semula terbuka menjadi sistem tertutup. Dalam sistem layanan terbuka,

pemustaka dapat mencari koleksi yang dibutuhkan secara mandiri. Apabila koleksi yang dibutuhkan tidak tersedia, maka pemustaka dapat mencari buku sejenis lainnya secara mandiri juga. Setelah terjadinya pandemi, sistem berubah menjadi tertutup yang menyebabkan pemustaka tidak dapat melakukan pencarian koleksi secara mandiri. Pencarian koleksi dilakukan oleh pustakawan dan pemustaka hanya dapat melakukan penelusuran melalui *opac* saja. Dengan demikian, karena ruang lingkup pemustaka yang terbatas menyebabkan pustakawan juga mengalami kesulitan dalam melakukan pencarian koleksi. Apabila koleksi yang dibutuhkan tidak tersedia, pustakawan hanya mampu memberikan saran koleksi lain yang sejenis dan hal itu belum tentu sesuai dengan kebutuhan pemustaka.

Perpustakaan di masa pandemi ini aktivitasnya fokus pada layanan virtual atau daring dengan layanan LDR (Literasi Di Rumah) dan PESBUKAN (Pesan Buku Kami Antar). Kemudian kendala di sarana prasarana untuk layanan LDR (Literasi di Rumah) adalah keterbatasan pada alat, seperti kamera. Kemudian untuk layanan PESBUKAN, layanan ini membutuhkan armada yang memadai, sedangkan pihak perpustakaan hanya memiliki 1 armada saja.

Koleksi digital merupakan bagian dari layanan digital di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten yang berupa *e-bookk*. Koleksi digital yang dimiliki oleh DPAK Sleman belum memenuhi kebutuhan pemustaka. Hal tersebut menjadi salah satu kendala dalam layanan koleksi digital. Disisi lain, kendala yang dialami juga berasal dari aspek perkembangan teknologi. Pustakawan diharapkan untuk mampu mengejar perkembangan teknologi dan hal tersebut tentunya tidak mudah. Maka dari itu pustakawan dituntut untuk selalu meningkatkan kompetensinya dalam menghadapi arus perkembangan teknologi tidak akan pernah berhenti.

4. Upaya Peningkatan Jasa Layanan Oleh Pustakawan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman Pada Masa Pandemi Covid-19

Upaya yang dilakukan pustakawan DPK Sleman dalam meningkatkan layanan perpustakaan pada masa pandemi covid

yaitu dengan melakukan pengembangan jasa layanan baru berupa paket informasi atau informasi terbaru menurut subyek tertentu dan melakukan penambahan koleksi baru dalam bentuk digital. Upaya mengembangkan jasa layanan berupa paket informasi dilakukan melalui program yang dinamakan LDR (literasi di rumah) dan program PESBUKAN (pesan buku kami antar). Kemudian upaya penambahan koleksi baru dalam bentuk digital dilakukan dengan melakukan penambahan koleksi *e-bookk* dengan sebelumnya mempertimbangkan masukan dari pemustaka.

C. Kesimpulan

Jenis layanan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Sleman meliputi, layanan sirkulasi/menetap, layanan perpustakaan keliling, layanan silang layan, layanan difabel, layanan anak, dan layanan kunjung pustaka. Layanan Perpustakaan DPK Sleman pada masa pandemi covid-19 ada yang berjalan dan tidak berjalan. Layanan perpustakaan yang berjalan meliputi, layanan sirkulasi, layanan perpustakaan keliling, layanan silang layan, dan layanan kunjung pustaka. Untuk layanan yang tidak berjalan ialah layanan anak dan layanan difabel, karena layanan tersebut pustakawan harus berinteraksi langsung oleh pemustaka, sedangkan di masa pandemi ini pemerintah menerapkan supaya semua masyarakat untuk menjalankan protokol kesehatan untuk menghindari penyebaran covid-19. Kendala pelayanan di perpustakaan DPK Sleman pada masa pandemi covid-19 kendala pelayanan di perpustakaan DPK Sleman pada masa pandemi covid-19 meliputi kesulitan pustakawan pemenuhan kebutuhan informasi pemustaka, keterbatasan armada dalam mengakomodasi program layanan, dan keterbatasan jumlah koleksi digital berupa e-bookk. Upaya yang dilakukan pustakawan DPK Sleman dalam meningkatkan layanan perpustakaan pada masa pandemi covid yaitu dengan melakukan pengembangan jasa layanan baru berupa paket informasi atau informasi terbaru menurut subyek tertentu dan mela (Mohindra, 2017)kukan penambahan koleksi baru dalam bentuk digital. Upaya mengembangkan jasa layanan berupa paket informasi dilakukan melalui program yang dinamakan LDR

(literasi di rumah) dan program PESBUKAN (pesan buku kami antar). Kemudian upaya penambahan koleksi baru dalam bentuk digital dilakukan dengan melakukan penambahan koleksi *e-bookk* dengan sebelumnya mempertimbangkan masukan dari pemustaka.

Daftar Pustaka

Ali, M. Y. (2021). The Covid-19 (Coronavirus) Pandemic: reflections on the roles of librarians and information professionals. *Health Information and Libraries Journal* , 158-162.

Arikunto, S. (2010). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Rineka Cipta.

Arikunto, S. (2014). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Rineka Cipta.

Aslam, M. (2007). Ragam Silang Layan Antar Perpustakaan Berbasis Web: Pengalaman dan Studi Kasus di Australia. *Jurnal Forum Komunikasi Perpustakaan Perguruan Tinggi* , 13.

Basuki, S. (1991). *Pengantar Ilmu Perpustakaan.* Jakarta: Gramedia Pustaka Umum.

Darmono. (2001). *Manajemen Tata Kerja Perpustakaan.* Jakarta: PT. Grasindo.

Dwijati. (2020). Upaya Meningkatkan Kualitas Jasa Layanan Informasi Perpustakaan. 11.

Hasan, A. N. (2017). *Peran Pustakawan Dalam Meningkatkan Jasa Layanan Kepada* Pemustaka *di Kantor Arsip Perpustakaan dan Dokumentasi Kabupaten Labuhan Batu.* Medan: Universitas Sumatera Utara.

Hasugian, J. (2009). *Dasar-Dasar Ilmu Perpustakaan dan Informasi.* Medan: USU Press.

Hermawan. (2006). *Etika Kepustakawanan : Suatu Pendekatan Terhadap Profesi dan*

Hidayah, A. N. (2020). *Peran Pustakawan Dalam Kegiatan-Kegiatan Perpustakaan di* Dinas *Perpustakaan dan Kearsipan Kabupaten Gunungkidul.* Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.

Meilisa, V. F. (2019). DEVELOPMENT COLLABORATION INTER-LIBRARY COLLECTION IN UNIVERSITY. *Jurnal Pustaka Ilmiah* , 866-877..

Mohindra, R. &. (2017). *User Satisfaction Regarding Quality of Library Users.* Mumbai.

Moleong, L. J. (2018). *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mustafa, B. (2012). *Materi Pokok Jasa Promosi Perpustakaan.* Tangerang Selatan: Universitas Terbuka.

Patilima, H. (2005). *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: CV. Alfabeta.

Putri Nur Nabihatul Ghofilah, S. E. (2021). *Inovasi Pelayanan Dinas Kearsipan dan* Perpustakaan *Kabupaten Cianjur di Masa Pandemi Covid-19* .

Qalyubi, S. (2007). *Dasar-Dasar Ilmu Perpustakaan dan Informasi.* Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perpustakaan dan Informasi.

Sulistyo-Basuki. (1991). *Pengantar Ilmu Perpustakaan.* Jakarta: Gramedia Pustaka Umum.

Sulistyo-Basuki. (2009). *Pengantar Ilmu Perpustakan.* Jakarta: Universitas Terbuka.

Sutarno, N. (2006). *Manajemen Perpustakaan: Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Sagung Seto.

Suwarno, W. (2011). *Ilmu Perpustakaan dan Kode Etik Pustakawan.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Wijayanto. (2019). *Peran Dinas Sosial Dalam Pemberdayaan Anak Jalanan di* Kabupaten *Magetan.* Ngawi.

Wiji, S. (2010). *Ilmu Perpustakaan dan Kode Etik Pustakawan.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Wiji, S. (2009). *Psikologi Perpustakaan.* Jakarta: Sagung Seto.

Yahyono, Y. (2012). *Layanan Perpustakaan dan Informasi.* Jakarta: Perpustakaan Nasional RI.

TESTIMONI
DOSEN, KOLEGA, SAHABAT & MAHASISWA

TESTIMONI; BU MARYAM YANG AKU KENAL

Oleh: Dr. Muhammad Wildan, MA
Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: muhammad.wildan@uin-suka.ac.id

Saya mengenal Ibu Dr. Siti Maryam, M.Ag. (Bu Maryam) sejak awal saya menjadi dosen di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Ada beberapa aspek yang bisa saya sampaikan di sini sebagai interaksi saya dengan bu Maryam.

Bu Maryam adalah akademisi yang cukup berprestasi dan berdedikasi. Ada beberapa indikasi yang mendukung sehingga saya berpendapat seperti itu. Pertama, diantara sekian banyak koleganya di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya yang belum doktor, bu Maryam diantara sedikit dosen wanita yang telah berpredikat sebagai doktor. Apalagi di tahun 2009 (ketika bu Maryam menyelesaikan S3) memang doktor wanita di UIN khususnya di Fakultas Adab belum banyak. Ini menunjukkan bahwa komitmen bu Maryam di bidang akademik sangat bagus. Walaupun akhirnya beliau tidak berminat untuk melanjutkan karirnya hingga profesor sebagaimana suaminya, Prof. Dr. Machasin, MA., namun bu Maryam juga meniti kariernya sebagai dekan pada 2011-2015. Tidak banyak fakultas dipimpin oleh seorang wanita di tahun-tahun itu. Ini sebuah prestasi besar karena ini pasti tidak ada duanya, suami-istri pernah menjadi dekan di fakultas yang sama.

Bu Maryam adalah seorang pendidik berbakat. Walaupun beban sebagai seorang dosen cukup berat dengan berbagai tanggungjawab, bu Maryam tetap sukses mendidik anak-anaknya untuk menempuh pendidikan hingga level magister di luar negeri. Figur ayah-ibu dosen banyak menginspirasi anak-anak bu Maryam untuk menempuh studi yang tinggi. *Double-burden* dan keduanya bisa dijalani dengan baik

inilah yang dikagumi dan bisa menjadi contoh bagi dosen-dosen di UIN Sunan Kalijaga. Di fakultas, bu Maryam juga dikenal cukup keras dalam mendidik dan membimbing mahasiswa. Tapi saya yakin bahwa bila mahasiswa-mahasiswa taat dan mengikuti arahan bu Maryam dengan baik, maka mahasiswa tersebut akan sukses sebagaimana putra-putrinya.

Bu Maryam adalah manajer yang handal. Semasa menjabat Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya pada 2011-2015 membuktikan bahwa bu Maryam bisa menyelesaikan dengan baik. Walaupun beberapa kali saya mendengarkan keluhan beliau tentang beban dan tanggung jawab ketika menjabat, namun semua itu bisa dilalui dengan baik. Jabatan dekan yang mengurusi semua urusan fakultas dari A sampai Z membuktikan bahwa bu Maryam adalah manajer yang baik yang membagi pekerjaan ke bawahannya dengan baik.

Terakhir, bu Maryam juga aktivis sosial yang baik. Di tengah kesibukan domestik dan akademik, bu Maryam juga aktif di berbagai kegiatan sosial keagamaan. Saya dengar beliau aktif di berbagai kegiatan sosial-keagamaan baik itu di level lokal maupun provinsi. *Overall*, saya memberikan apresiasi yang tinggi atas dedikasi bu Maryam baik itu untuk akademik maupun sosial. Purna tugas bu Maryam semoga memberikan peluang pengabdian yang lebih luas bagi masyarakat.

TESTIMONI TENTANG PROFIL DR. HJ. SITI MARYAM MACHASIN

Oleh: Hj. Luthvia Dewi Malik,
ketua PW Muslimat NU DIY (2015-2022)

Saya **Hj Luthvia Dewi Malik**, Ketua PW. Muslimat NU DIY periode 2015 – 2022, Pertama kali mengenal ibu DR. Hj. Siti Maryam Machasin pada tahun 1988 di kepengurusan PW. Muslimat NU DIY, di mana saat itu beliau di bidang Pendidikan, Saya di bidang Sosial. Pada tahun 1993 – 1996 Bu Maryam sebagai Sekretaris PW. Muslimat NU DIY, Saya sebagai wakil Sekretaris. Dan selanjutnya pada tahun 2000-2015 Bu Maryam terpilih sebagai Ketua PW. Muslimat NU DIY selama 2 periode, saya sebagai Ketua III di periode tersebut.

Berkhidmah di PW. Muslimat NU DIY selama 34 tahun bersama beliau, saya menjumpai banyak hal dalam diri beliau yang perlu dicontoh dan dijadikan panutan oleh kader-kader nahdliyin terutama aktivis perempuan. Beliau adalah figur organisator perempuan yang tidak haus jabatan, konsisten dan selalu menjalankan amanah organisasi sesuai dengan ad/art organisasi. Hal ini bisa dilihat *kekeh*nya beliau menolak untuk dijadikan ketua untuk ketiga kalinya (3 periode) dengan alasan kaderisasi, memberikan ruang bagi kader yang lain untuk mengasah *leadership*nya dan memberikan udara yang segar bagi dinamisasi organisasi.

Selain memiliki ***leadership skill,*** beliau adalah sosok perempuan yang berkarakter kuat, disiplin, memiliki semangat yang tinggi untuk belajar dan meningkatkan kualitas diri, serta memiliki sikap tegas dan selalu berpegang pada prinsip yang diyakininya. Barangkali karakter seperti yang dimiliki itulah yang membuat beliau bisa sukses di karier, pendidikan akademiknya, keluarga dan organisasi.

DR. HJ. SITI MARYAM MACHASIN, M.AG.; SOSOK YANG CERDAS, TEGAS, BAIK, KREATIF, PEMBERANI, KONSISTEN DAN TEGUH PENDIRIAN

Oleh: Hj. Fatma Amilia, S.Ag., M.Si.
(Sekretaris PW. Muslimat NU DIY &
Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
fatma.amilia@uin-suka.ac.id

Saya mulai mengenal Ibu Dr. Hj. Siti Maryam Machasin, M.Ag. (selanjutnya saya sebut Bu Maryam, panggilan akrab saya ke beliau), sejak saya mengikuti kegiatan Pimpinan Wilayah Muslimat Nahdlatul Ulama Daerah Istimewa Yogyakarta (PW. Muslimat NU DIY) atas ajakan Ibu Hj. Luthvia Dewi Malik, S.Ag., terutama ketika saya dimasukkan sebagai panitia Konferensi Wilayah Muslimat NU DIY yang diselenggarakan di bulan September 1999. Saya mengenal Bu Maryam lebih dekat lagi ketika saya masuk di jajaran pengurus PW. Muslimat NU DIY periode 1999-2004 sebagai anggota bidang Organisasi, pada waktu itu beliau sebagai ketua 1 PW. Muslimat NU DIY, sementara ketua PW. Muslimat NU DIY dijabat oleh Ibu Hj. Lestari Saiful Mujab.

Sebagai pengurus baru, pada awalnya saya lebih banyak memperhatikan dan mulai mengenal kegiatan dan juga para pengurus PW. Muslimat NU DIY terutama pengurus yang lebih senior dan yang lebih lama berada di kepengurusan PW. Muslimat NU DIY. Di antara para pengurus, Bu Maryam adalah salah satu pengurus yang mencuri perhatian saya. Saya melihat Bu Maryam adalah sosok yang memiliki kecerdasan dan ketegasan dalam berorganisasi melalui usulan-usulan dan ide kreatif yang disampaikan di rapat maupun di pertemuan lainnya, bukan berhenti di usulan dan ide, Bu Maryam juga aktif dan konsisten dalam mengambil langkah strategis dan menjalankan keputusan organisasi.

Selanjutnya Bu Maryam terpilih sebagai Ketua PW. Muslimat NU DIY periode 2005-2010 sesuai Surat Keputusan Pucuk Pimpinan Muslimat Nahdlatul 'Ulama Nomor: 260/SK/A/PPM/VIII/2005. Ini merupakan periode pertama Bu Maryam menjadi Ketua PW. Muslimat NU DIY. Untuk periode pertama ini, saya mendampingi beliau sebagai sekretaris 1. Bu Maryam membagi tugas sekretaris (ada 3 sekretaris) dengan sangat baik, sehingga kami yang berada di posisi sekretaris dapat berbagi tugas sesuai dengan tugas dan porsi masing-masing. Lalu Bu Maryam terpilih kedua kalinya sebagai ketua PW. Muslimat NU DIY periode 2010-2015 sesuai Keputusan Pimpinan Pusat Muslimat Nahdlatul 'Ulama Nomor: 0373/SK/A/PPMNU/X/2010. Pada periode ke-2 beliau ini, saya diamanahi sebagai sekretaris. Di sinilah saya mengenal beliau lebih dekat lagi, mengingat kebersamaan kami yakni sebagai Ketua dan Sekretaris PW. Muslimat NU DIY, tentu lebih sering dan intens berkomunikasi bahkan sering pergi bersama, baik dalam menghadiri undangan dari Pimpinan Pusat Muslimat NU, Pimpinan Cabang Muslimat NU se-DIY maupun dalam melakukan kegiatan lainnya yang terkait dengan Muslimat NU DIY.

Semakin mengenal Bu Maryam, saya semakin mengagumi beliau, di antara contohnya adalah ketika menyelenggarakan acara atau kegiatan, Bu Maryam selalu memberikan masukan tentang tema yang diusung, sehingga dalam membuat proposal kegiatan, panitia bisa semakin terarah dalam merencanakan bentuk kegiatannya. Selain itu beliau selalu membuat dan menyiapkan bahan/tulisan dengan sangat baik untuk memberikan sambutan dalam berbagai kegiatan, baik kegiatan yang bersifat inisiatif dari PW. Muslimat NU DIY maupun kegiatan partisipasif.

Banyak pelajaran yang saya peroleh dari beliau, baik dari cara bergaul, keberanian menyampaikan ide, memperhatikan kepentingan organisasi dan cara berorganisasi yang baik. Hal yang paling berkesan bagi saya adalah ketika saya mendampingi beliau di Kongres XVI Muslimat NU di Bandar Lampung pada tanggal 13-18 Juli 2011. Seperti biasa, jika ada acara atau kegiatan terutama yang melibatkan PW. Muslimat NU dan PC. Muslimat NU se-DIY, yang beliau lakukan adalah memastikan siapa saja yang akan berangkat, mengumpulkan ide-ide dari Pimpinan Cabang Muslimat NU se-DIY untuk dicatat dan disampaikan pada kongres nanti.

Kongres pada awalnya berjalan seperti biasa sebagaimana yang ada dalam jadwal. Kami semua sangat menikmati suasana kongres. Di sela-sela acara biasanya kami juga melihat bazar yang sangat banyak di area kongres. Kami bertemu dengan sahabat-sahabat sesama pengurus Muslimat NU dari berbagai daerah, sampai pada tanggal 15 Juli 2011 malam, tepatnya pada agenda pandangan umum atas laporan pertanggungjawaban PP. Muslimat NU yang akan dilanjutkan dengan pemilihan ketua umum PP. Muslimat NU untuk periode 2011-2016 saya mendampingi beliau masuk lokasi/ruangan acara. Ketua-ketua PW. Muslimat NU sudah diberi tanda duduknya yakni di deret depan, sehingga saya dengan yang lain duduk agak ke belakang. Satu persatu PW. Muslimat NU berbagai daerah maju, hampir semua PW. Muslimat NU yang sudah maju menyatakan menerima laporan pertanggungjawaban PP. Muslimat NU, tanpa catatan apapun (hanya sedikit wilayah yang memberikan catatan) disertai pernyataan dukungan kepada Ibu Hj. Khofifah Indarparawansa untuk menjadi ketua umum PP. Muslimat NU periode 2011-2016. Sampai saatnya PW. Muslimat NU DIY dipanggil untuk maju dan diberikan kesempatan untuk mengemukakan pandangannya. Di sinilah saya melihat sosok Bu Maryam benar-benar adalah sosok yang tegas, pemberani, konsisten, dan teguh pendirian. Bu Maryam maju menuju podium, diiringi sorakan dari sebagian peserta kongres, saya sebagai sekretaris Bu Maryam sangat *deg deg* an mengkhawatirkan keadaan beliau, namun saya melihat Bu Maryam melangkah dengan pasti, sama sekali tidak terpengaruh dengan sorakan yang ditujukan ke beliau (PW. Muslimat NU DIY), dengan suara lantang tanpa ragu Bu Maryam memulai dengan salam dan selanjutnya beliau menyatakan menerima Laporan Pertanggungjawaban PP. Muslimat NU dengan mengemukakan kelebihan yang dimiliki PP. Muslimat NU serta memberikan komentar dan masukan kepada PP. Muslimat NU agar menjadi lebih baik lagi. Beliau menutup pandangannya tidak disertai dengan pernyataan dukungan kepada siapapun untuk menjadi ketua umum PP. Muslimat NU periode 2011-2016 (seperti yang telah disampaikan oleh Ketua PW. Muslimat NU lain), namun beliau hanya menyampaikan Muslimat NU DIY akan mendukung siapapun figur yang terpilih nanti, kembali terdengar riuh sorakan dari sebagian peserta kongres, namun sorakan tersebut lagi-lagi tetap tidak mempengaruhi

beliau, setelah menutup dengan salam, Bu Maryam melangkah dan berjalan kembali ke tempat duduknya dengan langkah pasti. Saya ikut lega setelah melihat beliau selesai menyampaikan pandangannya atas laporan pertanggungjawaban PP. Muslimat NU.

Pada hari Minggu tanggal 17 Juli 2011, saya membaca koran nasional *Duta Masyarakat* di halaman pertama kolom pertama, saya membaca berita tentang Kongres Muslimat NU dengan judul AD/ART berubah, Khofifah tak terbendung, yang bersambung ke halaman 2 dengan judul PCI Saudi minta siapkan kader, dalam tulisan tersebut tertulis "...32 PW menyatakan menerima LPJ PP. Muslimat periode 2006-2011. Menariknya, sebanyak 31 dari 32 PW yang hadir di kongres secara terang-terangan meminta Khofifah bersedia dipilih kembali sebagai Ketua Umum Muslimat. Hanya PW Muslimat Yogyakarta yang tidak terang-terangan mendukung atau menolak Khofifah sebagai Ketua Umum Muslimat lagi. Yogyakarta menyatakan mendukung siapapun figur yang terpilih".

Ketika membaca tulisan dalam koran tersebut, rasanya saya ingin protes karena Bu Maryam sebagai Ketua PW. Muslimat NU DIY dalam menyampaikan pandangannya tidak pernah menyatakan **menolak** ibu Hj. Khofifah sebagai Ketua Umum Muslimat lagi (periode 2011-2016), namun Bu Maryam hanya menyatakan mendukung siapapun yang akan terpilih, mengingat pada waktu itu baru agenda "pandangan umum atas LPJ PP. Muslimat NU dan belum agenda "Pemilihan Ketua Umum periode 2011-2016". Di sinilah tampak konsistensi dan pendirian yang teguh dari Bu Maryam. Beliau tertib mengikuti agenda, tentu dukungan Muslimat NU DIY akan diberikan pada saat agenda Pemilihan Ketua Umum, bukan pada saat pandangan umum yang semestinya lebih fokus mencermati LPJ PP. Muslimat NU (berusaha menempatkan sesuatu sesuai tempatnya). Namun kesempatan untuk menyatakan dukungan tersebut tidak ada, karena setelah LPJ PP. Muslimat NU dinyatakan diterima, sekaligus langsung dinyatakan bahwa Bu Khofifah secara aklamasi tepilih menjadi Ketua Umum PP. Muslimat NU periode 2011-2016. Saya yakin bahwa Muslimat NU DIY saat itu tetap memilih dan mendukung Ibu Khofifah. Kami termasuk Bu Maryam juga mengakui bahwa Bu Khofifah merupakan perempuan cerdas yang memiliki jejaring yang luas.

Setelah menyelesaikan tugas kepemimpinannya di PW. Muslimat NU DIY pada tahun 2015 dengan sangat baik, hubungan saya dengan Bu Maryam tidak berarti berkurang. Kami memiliki hubungan yang sangat baik, sangat dekat, beliau sudah saya anggap sebagai ibu, sebagai ketua, sebagai teman baik dalam suka maupun duka, karena selain hubungan di Organisani Muslimat NU, Bu Maryam juga merupakan senior saya sebagai dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tak terasa Bu Maryam juga akan menyelesaikan tugasnya sebagai Dosen/PNS.

Selamat memasuki masa purna bakti ibu. Semoga semua karya dan bakti ibu selama ini menjadi amal ibadah. Purna tugas di UIN, saya yakin tidak membuat ibu berhenti melakukan tugas-tugas mulia lain, terutama tugas sosial yang sudah ibu lakukan selama ini, baik melalui jamaah pengajian yang ibu pimpin maupun organisasi sosial keagamaan yang selama ini ibu berkiprah di dalamnya, terutama di Muslimat NU DIY. *Love u full* Bu Maryam. Kami semua, terutama saya masih sangat membutuhkan bimbingan dan masukan dari ibu. Teriring doa semoga ibu selalu diberikan kesehatan dan keberkahan. Aamiin.

Bu Maryam, Saya , dan Bu Lestari Saiful Mujab di Kegiatan Muslimat NU.

CATATAN MAHASISWA DEBAT AL-MOTHOYAT UNTUK BU MARYAM

Oleh: Prof. Dr. Ibnu Burdah (Penghimpun)

Pada kesempatan ini, berkenan saya menghimpun catatan kecil dari teman-teman komunitas belajar debat al-Mothoyat terhadap kehadiran ibu Siti Maryam dalam fase-fase awal pembentukan kelompok itu. Komunitas al-Mothoyat adalah komunitas mahasiswa BSA yang berkumpul untuk belajar berdebat secara ilmiah mengenai berbagai persoalan kontemporer dan menyampaikannya dalam Bahasa Arab aktif yang baik. Sebagian juga sekaligus belajar menulis opini mengenai isu yang diperdebatkan itu dalam bahasa Indonesia. Alhamdulillah komunitas ini sudah diakui secara formal sebagai bagian dari salah satu wadah mahasiswa BSA. Saat ini, teman-teman mahasiswa yang menjadi bagian al-Mothoyat sudah cukup banyak, tetapi mereka yang mengalami perjumpaan dengan Bu Dekan Maryam sebagai pimpinan fakultas hanya sedikit, yaitu para al sabiqun al awwalun, generasi-generasi paling awal. Namun, mereka itu lah yang sebenarnya memulai membentuk kebiasaan-kebiasaan baik komunitas ini yang kemudian dilanjutkan oleh generasi-generasi berikutnya. Salah satu contoh kebiasaan itu adalah seperti ada kewajiban sukuty di komunitas bahwa senior berupaya keras melahirkan yunior baru hingga mencapai level yang tak jauh darinya. Dengan ini, keberlangsungan kegiatan komunitas ini relatif terjaga meskipun juga kadang dinamis. Saya sendiri sebenarnya menyaksikan kehadiran Bu Maryam dalam proses awal kegiatan komunitas itu, tetapi saya menghimpun saja catatan kecil teman-teman komunitas al-Mothoyat di masa Bu Maryam agar lebih obyektif. Catatan ini diharapkan sedikit menambah daftar panjang kiprah beliau dari

berbagai sudut yang sudah ditulis di buku ini. Berikut beberapa catatan dari mahasiswa kita.

1. Angko Wildan

Selama Ibu Siti Maryam menjabat sebagai dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, beliau selalu memberi support mahasiswa -mahasiswanya baik tenaga, moril, maupun materil, khususnya dukungan beliau ke Mu'thoyat. Saya masih ingat betul ketika saya dilepas dan disambut beliau ketika akan dan sesudah mengikut lomba di UII tahun 2013 silam, beliau berpesan agar bisa tampil maksimal dalam berlomba tanpa adanya beban, syukur bisa membawa nama baik fakultas secara khusus dan UIN Suka Secara umum.

(Angko Wildan adalah alumni BSA angkatan 2013, Juara 3 Lomba debat bahasa Arab Tingkat regional di UII Yogyakarta, Juara 2 debat bahasa Arab tingkat nasional FKA UIN Malang 2014, Juara 1 Lomba debat bahasa Arab tingkat nasional di FDI UIN Jakarta 2016, dan juga pelatih al-Mothoyat)

2. Mia Muthmainnah

Assalamu'alaikum ibu

Perkenalkan nama saya Mia Mutmainah, saya alumni BSA FADIB angkatan 2013. Mungkin ibu tidak mengingat saya, tapi saya sangat mengingat ibu dan semua pengorbanan serta dedikasi ibu untuk fakultas.

Saya ingat betul ketika saya pertama kali masuk ke fakultas tahun 2013, saat itu ibu sedang menjabat sebagai dekan. Saya anak rantau yg datang dari Sumatra Selatan, tanpa bekal ilmu bahasa Arab lalu masuk ke dalam fakultas menjadi mahasiswa sastra Arab. Tapi entah mengapa, fakultas terasa begitu akrab, hangat, dan penuh perhatian. Saya tidak merasa asing, meski saya tertinggal jauh. Saya bisa menyimpulkan bahwa itu karena kehangatan fakultas. Saat itu, ibu beserta rekan ibu lainnya, memberi begitu banyak perhatian, dari mulai adanya pembinaan bahasa Arab (Labfa) bahkan dukungan ibu yg sangat luar biasa terhadap kegiatan mahasiswa terutama Mu'thoyat. Berkat dukungan ibu, saya mahasiswi lulusan SMA, dapat tumbuh dan

berkembang di mu'thoyat bahkan turut serta dalam memenangkan perlombaan tingkat nasional. Karena dedikasi ibu, bahkan semua menjadi potensial. Terima kasih ibu, sudah menjadi pemimpin yang hangat dan peduli, sudah menjadi wanita yang hebat dan inspiratif. Terima kasih untuk dedikasinya. Semoga ibu selalu sehat.

Wassalamu'alaikum

(Mia Muthmainah pernah meraih juara 3 debat nasional di UII Mei 2016 dan Juara 1 debat nasional di UGM Oktober 2016, dan juga pelatih al-Mothoyat)

3. Hanun Khiyarotun Nisa'

Ibu Maryam bagaikan ibu bidan yang berjasa besar dalam proses kelahiran bayi motayat.

(Hanun Khiyarotun Nisa' adalah salah satu inisiator Mothoyat dan pelatih generasi pertama, pernah juara I Debat dan pidato Bahasa Arab tingkat nasional, dan juga pelatih al-Mothoyat)

4. Syauqi Liqu Rahman

Sosok Intelektual yang bersahaja dan keibuan. Kita sebagi mahasiswanya merasa sangat diayomi secara 'aqlan wa qolban

(Syauqi pernah meraih juara III dalam Debat Bahasa Arab tingkat nasional di Universitas Indonesia)

5. As-Saqi Dhuha

Bismillah, Assalamualaikum.

Sy, Muhammad Assaqfi Dluha, Mahasiswa yg mulai berproses secara aktif di Al-Motayat sejak 2014. Sy pribadi mengucapkan banyak terima kasih kepada Ibu Dr. Siti Maryam, yang telah memberikan dukungan yang sepenuh hati diberikan oleh Ibu Dr. Siti Maryam, kepada Al-Motayat. Berkat dukungan dari Ibu, baik dukungan berupa doa dan nasehat, maupun dukungan berbentuk materi, saya pribadi sangat merasakan perubahan yg signifikan semenjak berproses di Al- Motayat. Dukungan tersebut juga sangat berpengaruh thd prestasi Al-Motayat, yang semakin gemilang dari waktu ke waktu.

Terima kasih saya Ucapkan, semoga semua ini menjadi amal ibadah Ibu, yang telah disiapkan oleh Allah balasan yang lebih baik. Semoga Ibu selalu diberikan kesehatan selalu.

(Saqfi pernah meraih Juara 2 debat Bahasa Arab tingkat nasional di Festival Jazirah Arab UIN malang th 2015 dan Juara 3 di Muslim Youth Festival UII th 2014, dan juga pelatih al-Mothoyat)

6. Dzurwatul Muna

Bu maryam, sosok pemimpin yang keibuannya melekat. Sangat terasa saat beliau melepas kami di beberapa event lomba kemudian menyambut kembali dengan senyum dan kelembutan, baik dalam keadaan kemenangan dan kekalahan kami. Beliau sangat sabar dan tetap antusias mendengar laporan (baca keluhan kami) meski pulang tanpa membawa hasil juara.

(Dzurwatul Muna pernah meraih Juara 1 Lomba Karya Tulis Ilmiah berbahasa Arab, Tingkat Nasional, Malang, Juara 2 Lomba Pidato dua Bahasa (Arab dan Inggris) Tingkat Asean Di Kuala Lumpur, Malasyia dan juara 3 dalam Debat tingkat nasional di Universitas Indonesia, Jakarta, dan juga pelatih al-Mothoyat).

7. Muhammad Dzulkifli

Beliau merupakan sosok pendidik dan orang tua bagi kami (mothoyat). Perannya sangat berarti bagi teman-di muthoyat terutama di awal-awal perjuangan kami. Salah satu kesan yang paling berkesan bersama beliau, ketika beliau rela membuat selamatan dan membuat tumpeng untuk keberhasilan kami ketika berhasil menjadi juara 1 perlombaan debat bahasa arab tingkat nasional.

(Dzulkifli adalah mantan lurah komunitas Mothoyat, pernah juara 1 debat Bahasa Arab tingkat nasional berkali-kali, meraih posisi tertinggi dalam penyisihan debat tingkat Asean di USIM, Malasyia, dan juga pelatih al-Mothoyat).

8. Munzila adelawati

Allhamdulillah, yang saya dengar selama kepemimpinan bu Dr. Siti Maryam, group Motayat khususnya sangat diapresiasi,

mendapat banyak dukungan terutama dalam pendelegasian lomba baik secara materiil maupun non materiil. Alhamdulillah dengan dukungan tersebut kami generasi belakangan akhirnya bisa meraih juara di berbagai event regional, nasional bahkan juara 1 di Asean dan mampu tampil kompetitif di ajang debat paling bergengsi di dunia saat ini, yaitu Qatar Debate yang diselenggarakan di Istanbul baru-baru ini. Semoga ini bisa dilanjutkan dengan prestasi yang lebih baik lagi. Amiin.

(Munzila adalah mahasiswi BSA 2018, pernah meraih juara 1 Debat Bahasa Arab tingkat nasional di UPI, Bandung 2019 dan juara 1 Debat tingkat nasional di UMM, Malang 2020, dan juga pelatih al- Mothoyat).

Demikian catatan sederhana dari teman-teman mahasiswa debat di jurusan BSA untuk Bu Maryam. Beliau sosok yang disegani, dicintai, dan dikenang oleh teman-teman di komunitas ini. Semoga catatan ini ada manfaatnya, setidaknya untuk menambah catatan panjang kiprah Bu Maryam di saat memimpin fakultas ini. Semoga Bu Maryam tetap sehat, produktif, istiqamah, dan bahagia di masa purna tugas secara formal.

Gathak, 28 Juli 2022

Penghimpun

Ibnu Burdah

TESTIMONI UNTUK SOSOK IBU DR. HJ. SITI MARYAM, M.AG.

Oleh: Hj. Ida Fatimah Zaenal, M.Si.
Ketua III PW Muslimat NU DIY

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Bismillahirrahmanirrahim. Alhamdulillah. Alhamdulillah, ash sholatu was salamu 'ala Rasulillah. Wa 'ala alihi wa sohbihi wa mawwalah. La haula wa la quwwata illa billah, amma ba'duh.

Yang saya hormati dan saya kagumi Ibu Dr. Maryam Machasin beserta bapak dan keluarganya. Alhamdulillah, pada kesempatan kali ini saya bisa melahirkan rasa syukur, rasa bangga, rasa terharu, rasa salut atas apa yang sudah dilaksanakan oleh Ibu Maryam selama ini, baik ketika sebelum menjabat sebagai ketua terpilih dan ketika menjabat sebagai ketua Muslimat NU Daerah Istimewa Yogyakarta, maupun ketika sesudah menjabat. Kami haturkan segala puji syukur ke hadirat Allah SWT dan salawat salam pada junjungan Rasulillah SAW, di mana tidak berlebihan kalau saya pribadi sangat menyampaikan terima kasih, salut, dan banyak hal berterima kasih kepada beliau, banyak hal yang kami peroleh, dan kami amati selama ini.

Beliau seorang sosok perempuan, baik sebagai dosen, sebagai ibu dari putra-putri, ataupun sebagai pendamping Profesor, selalu beliau tetap mengutamakan fungsinya sebagai seorang ibu dan seorang istri. Terbukti bahwa ketika beliau menjabat; terpilih dan menjabat sebagai ketua Muslimat Wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta, beliau selalu sangat hati-hati di dalam mengambil keputusan, khususnya keputusan yang nantinya itu berlaku untuk semua cabang dan juga untuk wilayah. Beliau selalu bermusyawarah sebelum memutuskan sesuatu, padahal beliau punya hak sebagai seorang ketua, tetapi selalu

dan selalu apa yang diputuskan itu atas dasar *musyawaroh* bersama-sama pengurus, bukan atas nama pribadi beliau sebagai ketua. Ini sangat saya kagumi selama ini. Selalu tertata, terintegrasi, termotivasi di dalam hal-hal semua program yang ada di dalam muslimat ini. Programnya selalu bermanfaat untuk semua, baik itu cabang maupun ibu-ibu teman sejawat pengurus Muslimat Nahdlatul Ulama Wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta. Selalu menghargai, selalu menghormati, menyayangi di dalam segala hal yang selama ini saya amati.

Beliau sangat tawadhu', mesti ilmunya luar biasa. Contoh, ketika harus bersama-sama membahas tentang kitab *Ahkam* mungkin ya, atau membahas yang lain-lain, diskusi-diskusi, semuanya tidak pernah beliau menyampaikan kata 'saya/menurut saya', tidak pernah. Tetapi, apa yang telah disampaikan menurut pendapat ini; tokoh-tokoh yang ditokohkan, di dalam al-Qur'an, ataupun hadits-hadits Rasulullah SAW. Sehingga kita mengikuti beliau itu bukan karena ambisi, bukan karena emosi, bukan karena harga diri, dan sebagainya. Tetapi semua ibu-ibu adalah sebagai mitra beliau, yang selalu mendukung, memberikan masukan, dan menyampaikan apa yang sekiranya ibu itu berkenan. Kalau toh nanti tidak berkenan, bagaimana, apa solusinya. *Lha*, ini saya sering sekali menemukan sifat-sifat beliau yang begitu *tadhorru'an wa khufyan,* misalnya, beliau seringkali bertanya pada saya: gimana bu Nyai sebaiknya? Apakah begini? Apakah begitu? Inipun tidak berlaku untuk saya saja, tetapi juga untuk ibu-ibu pengurus Muslimat yang lain, termasuk memberikan masukan terhadap cabang-cabang yang harus melakukan sesuatu, atau harus memutuskan sesuatu.

Beliau juga ketika diberikan kesempatan untuk memberikan pendapat, beliau selalu hati-hati. Beliau selalu merujuk pada kita-kitab; kutubus salaf. Beliau selalu menukil hadits maupun ayat-ayat al-Qur'an, sehingga tidak terasa doktrin yang diberikan oleh beliau sebagai doktrin. Namun terasa sebagai pemahaman yang natural dibutuhkan, santai dan menyegarkan. Setelah itu, seringkali saya baru merasa; oh iya ya, bu Maryam tadi itu menyampaikan begitu; oh iya betul. Ketika saya pulang kemudian saya dapati di dalam hadits, atau *ngendikane* para ulama; oh iya ternyata benar apa yang disampaikan bu Maryam. Setelah pulang, begitu saya bersama-sama dengan bapak

KH Zaenal (almarhum) saya mendiskusikan lagi; iya, memang harus begitu, apa-apa aja begitu. Saya kira penteladanan yang telah dilakukan oleh beliau amat penting, saya pribadi sebagai anggota ataupun sebagai pribadi, sangat-sangat mengagumi beliau.

Mudah-mudahan beliau tetap bisa memikirkan kita yang belum sempurna. Beliau masih punya kesempatan sebagai pakar, sebagai penasehat muslimat khususnya, dan perempuan-perempuan Yogyakarta pada umumnya. (Beliau) bisa memberikan masukan bagaimana sebagai seorang ibu yang benar, sebagai seorang istri kepada suami bagaimana, sebagai ibu terhadap anak-anaknya, ketika mendapatkan kesulitan bagaimana. Beliau sudah banyak melakukan itu, dengan pengalaman-pengalaman beliau. Jadi, sekali lagi saya sampaikan *jazaakumullah ahsanal jaza'* atas kebaikan, atas tuntunan, contoh-contoh yang baik yang diberikan kepada muslimat umumnya, khususnya kepada saya pribadi dengan di bawah sadar. Artinya, beliau kalau ditanya; wah, makasih Ibu untuk nasehatnya, beliau tidak suka. Jadi, ya saya melihat saja, saya amati; oo *pengendikane* bagaimana, oo bagaimana kebijakannya ketika ada ini ada itu.

Nah seperti itu. Jadi sekali lagi salut. Mudah-mudahan beliau diberikan umur panjang, putra, cucunya juga menjadi generasi penerus beliau, selalu mementingkan keluarga, dan juga selalu *me-na'is* pelajaran-pelajaran, pendidikan-pendidikan yang telah ditempuh, sehingga menjadi manusia yang baik, anak sholih-sholihah, *waladun sholihun yad'u lah* yang diharapkan oleh orang tua-orang tua mereka.

Hanya Allah yang membalas jasa-jasa beliau yang telah dituangkan kepada masyarakat, khususnya muslimat Nahdhatul Ulama se-Daerah Istimewa Yogyakarta. Mudah-mudahan Allah menerima dan menjadikan amal beliau amal yang sholih yang nantinya bisa didapatkan ketika di hadapan Allah SWT. *Wa billahi taufiq wal hidayah. Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.*

TESTIMONI UNTUK IBU DR. HJ. SITI MARYAM, M.AG.

Oleh: Dr. H. Ahmad Fatah, M.Ag.
Dosen BSA FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pada acara "batraco" PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) akhir tahun 1981 di Jl. Kaliurang Dusun Babadanbaru Condongcatur, ada sesi "sosiodrama". Sebagai peserta yang *notabene* mahasiswa baru, saya tidak tahu sama sekali skenario dan tujuannya. Cerita singkatnya, sekitar jam 20.00 saat sedang berlangsung pemaparan materi oleh Kak Chariri Shofa, Dr. KH. (alm.) tiba-tiba masuk ke area "batraco" seseorang mengatakan bahwa tokoh kebanggaan kita Habib Syarif Muhammad baru saja kecelakaan, maka kegiatan ini harus diberhentikan dan kita segera ke sana. Terjadilah keributan pro dan kontra. Penceramah, instruktur dan peserta beradu argumentasi, bahkan sampai hampir terjadi pertikaian, dan suasana menjadi histeris. Tetapi ada yang aneh, karena pada situasi seperti ini ada seorang sosok perempuan yang tampak tegar tidak terpengaruh oleh situasi heroik, tidak memperlihatkan kesedihan, kegelisahan dan kebingungan. Orangnya berdiri tegak, tenang dan meyakinkan. Itulah pertama kali saya mengenal Mbak Maryam.

Di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, saya melihat Mbak Maryam sebagai kakak yang rajin kuliah dan aktif di pergerakan, menampilkan sosok ulet yang dapat diteladani oleh para yuniornya. Pada saat ujian *munaqosah* sarjananya saya ikut melihat dan bangga dengan nilai kelulusannya yang maksimal, yang pada masa itu masih banyak mahasiswa yang tidak langsung lulus dalam ujian *munaqosah*. Di awal tahun 1990 saya sudah CPNS (Calon Pegawai Negeri Sipil) dan Mbak Maryam sudah menjadi dosen, saya menikah dengan putri

dari pasangan M. Tolchah Mansoer dan Umroh Mahfudzoh, dua orang tokoh yang dikenal masyarakat luas. Bu Umroh aktif di Muslimat NU wilayah DI Yogyakarta, dan saya melihat Mbak Maryam sering bersama dengannya. Saya tidak tahu posisinya dalam kepengurusan, tetapi saya melihatnya sebagai orang penting, aktifis, akademisi dan organisatoris. Sejak itulah saya merasa lebih enak menyapanya dengan “ibu” dari pada “mbak”.

Awal tahun 2012 terjadi aksi demo mahasiswa menuntut pemerintah menurunkan harga BBM, akibatnya banyak mahasiswa UIN ditangkap dan dibawa ke polres Sleman untuk diberi pembinaan. Saat itu Bu Maryam dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (Fadib), menugaskan dan memberi pelajaran pertama kepada saya (sebagai pembantunya) untuk mendampingi mereka. Pada masa kepemimpinan Prof. Musa Asy’ari sebagai rektor dan Bu Maryam sebagai dekan, sering kali terjadi aksi demo mahasiswa, baik yang ditujukan kepada pemerintah pusat, rektor maupun dekan. Bu Maryam selalu memberikan arahan kepada kami dan menghadapinya sendiri dengan tegar dan bijak, karena bagi dia para demonstran itu juga mahasiswa dan anak didik kita.

Kedekatan dengan Bu Maryam berlanjut dengan posisi tempat duduk, karena sebagai wakilnya di bidang kemahasiswaan meja kerja saya persis berhadapan dengan meja kerjanya. Dengan demikian saya selalu bisa *niténi* (menandai, ed.) pada tiap hari Senin dan Kamis dua gelas minum air putih dan tehnya utuh. Ini menjadi tanda bahwa Bu Maryam suka *nyenén* dan *ngemis*, artinya ia menyukai puasa sunah di hari Senin dan Kamis, yang berarti juga ia seorang muslimah yang taat beragama.

Sebagai perempuan yang diberi mandat dekan, Bu Maryam memiliki sifat-sifat dasar kuat untuk sukses dalam pemimpin. Berkepribadian sabar, memiliki empati, *multitasking*, mampu menjalin *networking* dan melakukan negosiasi. Kemampuan itu tentu saja tidak eksklusif hanya ada pada dirinya, namun selama ia memimpin Fadib telah menunjukkan sifat-sifat tersebut.

Ia adalah perempuan yang bertanggung jawab dan suka mengatasi tantangan-tantangan dalam pekerjaannya. Pada masa

kepemimpinannya, beban berat yang diembannya berkait dengan etos kerja para tenaga kependidikan (tendik). Saat itu banyak tendik yang malas bekerja diaktifkan dengan cara diberi tahu tugas dan fungsinya, didampingi, dan diawasi. Yang berkemampuan rendah dipacu dengan pelatihan-pelatihan ketenagakerjaan seperti cara penggunaan komputer, pengenalan teknologi informasi dan aplikasinya. Ia membangun budaya kerja profesional demikian itu untuk memberikan pelayanan terbaik kepada civitas akademika, baik kepada dosen, mahasiswa, alumni dan masyarakat umum. Sejak itu, berbagai urusan administrasi, keuangan, kegiatan akademik, pentas seni dan budaya, prestasi mahasiswa terasa peningkatannya.

Dari langkah-langkah yang dilakukan Bu Maryam selama dipercaya memimpin Fadib, di antara gaya kepemimpinannya nampak sebagai berikut:

1. Kemampuan membujuk dengan cara-cara yang lebih persuasif. Ambisinya yang kuat untuk mendapatkan keberhasilan dalam meningkatkan kualitas sumber daya manusia, ia mau turun langsung mengedukasi dan mandampingi mahasiswa dalam berbagai even kreatifitas mereka, dan mau memberi beasiswa kepada mahasiswa yang berprestasi. Egonya untuk meningkatkan kualitas kinerja kawan-kawan tendik, meskipun terkadang memaksakan suatu kehendak, namun tidak meninggalkan sisi *feminism*, sosial, dan sifat empati pada mereka.
2. Tidak anti kritik. Mungkin ada orang berkata bahwa wanita masih belum memiliki pondasi yang kokoh atau pendirian yang masih kurang dibanding dengan laki-laki. Pemimpin wanita memiliki tingkat ego yang lebih rendah, sehingga mereka masih bisa merasakan sakit akibat kritik dari sana-sini. Tetapi dengan tingkat keberanian, sifat empati, dan keramahannya yang tinggi itu dapat membuatnya cepat pulih, artinya ia mampu belajar dari kesalahan dan juga berusaha untuk terus bergerak maju dengan bermodal sikap positif untuk mendorong dirinya mampu membuktikan prestasinya kepada semua orang.

3. Semangat kerja tim. Dalam menjalankan tugas sehari-hari, ia lebih cenderung menerapkan gaya kepemimpinan yang komprehensif. Ketika menyelesaikan suatu masalah dan mengambil keputusan, selalu berembug dengan pihak-pihak yang kompeten, baik melalui lobi maupun rapat resmi. Sikapnya nampak lebih fleksibel dan penuh pertimbangan. Dalam banyak hal ia sangat teliti dan cermat, tidak jarang sesuatu yang menurut para pembantunya dirasa sudah benar tetapi ia melihat ada kesalahan, lalu menyuruh merevisinya.
4. Seorang *leader*. Sebagai pemimpin wanita yang hebat, ia memiliki karisma yang kuat. Dengan begitu, sikap persuasif, percaya diri, serta kemauan yang kuat membuat dirinya mampu untuk menyelesaikan semua pekerjaan dan menuntaskan segala persoalan.
5. Berani mengambil resiko. Selama mengemban amanat sebagai dekan, ratusan kali terjadi aksi demo mahasiswa yang semuanya tidak berdasar pada isu-isu besar dan krusial. Kesiapannya memimpin fakultas tidak hanya bergantung pada situasi yang aman, melainkan berani menghadapi resiko dari kebijakannya. Demo-demo yang terkadang anarkis ia hadapi dengan bijak dan dialogis, dengan tidak mencari-cari kambing hitam dan sutradara yang mengatur dan membiayainya. Tradisi jalan-jalan *nglèncèr* dan perjalanan dinas yang tidak seberapa penting ditiadakan, lalu anggarannya dialihkan untuk kegiatan lain yang dapat meningkatkan kualitas sumber daya manusia. Ini jelas menimbulkan resiko, menjadikan banyak orang kecewa. Ia memiliki pemikiran dan keberanian untuk mengambil kebijakan di luar kebiasaan.

Dengan adanya kesempatan yang diberikan terhadap Bu Maryam untuk memegang tampuk kepemimpinan, hal ini membawa dampak positif yang menunjukkan kepada kita tidak adanya perbedaan antara kepemimpinan perempuan dan laki-laki. Maka sebenarnya antara perempuan dan laki-laki memiliki peluang sukses yang sama, dengan begitu upaya untuk melakukan kepemimpinan akan lebih mendapatkan hasil yang jauh lebih baik apabila partisipasi antara laki-laki dan perempuan ini sama-sama saling mendukung.

SANG PELOPOR GERAKAN PEREMPUAN BERBASIS KEILMUAN DI KALANGAN NAHDLOTUL ULAMA

Oleh: Prof. Dr. Ema Marhumah

Dekan FDK 2020-2024 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mbak iyam, begitu saya selalu memanggilnya, merupakan sosok yang aku kenal sejak tahun 1984-an, ketika saya menyelesaikan BA dan mulai kuliah di tingkat Doktoral di Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga (Dulu IAIN). Perkenalan saya dengan mbai iyam, bukan secara kebetulan tapi merupakan perkenalan antara adek tingkat dengan kakak tingkat, dahulu ketika mahasiswa tahun 80-an, hubungan antara kita sebagai mahasiswa sangat dekat sekali walaupun berbeda Fakutas dan berbeda angkatan, kedekatan itu terbangun karena kita satu organisasi.

KOPRI (Korp PMII Putri) Sebagai Langkah Awal

Di KOPRI ketika beliau sebagai ketua KOPRI Cabang tahun 1984, saya banyak belajar sebagai yunior yang sedang belajar bagaimana mengelola organisasi ketika mb iyam sebagai ketua Cabang. Saya menemukan beliau dengan tangan dingin memimpin KOPRI Cabang Yogyakarta. Justru dengan belajar banyak dari beliau. Langkah awal sebagai pemimpin sudah nampak ketika memimpin KOPRI Cabang, kesabaran dan kelembutannya sangat nampak dalam mengelola organisasi. Dialog-dialog beliau dengan teman-teman PMII yang saya tahu sungguh merupakan model dialog yang produktif. Dari sinilah perlahan tapi pasti, beliau sudah menampakkan dirinya sebagai pemimpin yang menjadi teladan.

Banyak cerita tak terlupakan ketika awal tahun 1990-an, ada hal yang tidak terlupakan bagi saya, ketika muktamar NU

diletakkan di Yogyakarta, masa itu berbarengan dengan Kongres Fatayat NU. Bisa dibayangkan betapa hal yang harus dipersiapkan untuk mendapatkan dan menjamu para muktamirin yang datang ke Yogyakarta. Saya mendapatkan amanat yang berat bagi saya, yakni sebagai ketua panitia darera untuk kongres Fatayat NU Tersebut. Berbagai persiapan dilakukan baik aspek-aspek teKnis, maupun aspek substantif, mulai dari koordinasi dengan panitia NU, panitia pusat, maupun panitia internal daerah. Salah satunya adalah memastikan fasilitas tempat untuk peserta kongres Fatayat yang diselenggarakan di Kaliurang Yogyakarta yang dihadiri oleh lebih dari 1000 orang. Pencarian hotel untuk 1000 orang di Kaliurang memerlukan beberapa hotel dan negosiasi serta memilih hotel tidaklah cukup 1 atau 2 hari dan memerlukan beberapa hari. Saat itu belum seperti sekarang yang dimudahkan dengan alat komunikasi. Maka kami perlu dan harus datang ke lokasi. Sebagai dosen baru di UIN Sunan Kalijaga, saya belum memiliki kendaraan, selain memang belum bisa naik kendaraan. Maka disitulah saya (bersama ibu Habibah Musthofa) diberi pinjaman motor oleh mbak iyam untuk melakukan kordinasi dengan berbagai pihak, terutama dengan pihak hotel di Kaliurang.

Hal lain sebagai seorang yang sangat ramah kepada yuniornya yang saya ingat betul adalah ketika bulan ramadlhan tiba, bagi mahasiswa aktifis adalah kesempatan untuk melaksanakan kegiatan yang mampu mengasah dan meng-*update* keilmuan serta menguatkan komunikasi antara senior dan yuniar, maka dibuatlah kegiatan full satu bulan dengan meminta teman-teman aktfis pergerakan untuk tema-tema penting yang akan didiskusikan pada kegiatan diskusi rutin bulan ramadhan perbaikan gizi dan mengadakan kegiatan tersebut di rumah dosen pergerakan. Nah yang saya ingat mbak iyam selalu bersedia yang pertama untuk ditempati. Hal ini menunjukkan komitmen beliau untuk pergerakan dan memikirkan yuniornya.

Perpaduan Antara Aktifis Perempuan dan Intelektual Perempuan NU

Sosok mbak iyam merupakan sosok yang unik. Keunikannya nampak pada kesederhanaan dan kesahajaan beliau dalam penampilan,

tutur kata maupun dalam kehidupannya. Kemampuan intelektualnya sudah tidak diragukan lagi dan memiliki kemampuan intelektual yang tinggi, dari keilmuan inilah beliau dalam dan perpaduan antara kemampuan intelektualnya serta mengaplikasikannya dalam kegiatan yang konsern pada masalah sosial. Hal ini penting, karena tidak jarang seorang intelektual menjadi arogan dan mengatakan bahwa kegiatan yang terkait dengan masalah organisasi tidak ada dan kurang penting. Hal ini ditepis oleh mbak iyam dengan eksistensi beliau di dalam aktivitas organisasi.

Memimpin Dua Periode PW Muslimat

Memimpin muslimat yang merupakan organisasi perempuan tertua ini, bukan sesutu yang mudah, perlu orang-orang pilihan dalam memimpinnya, bukan apa-apa, ada beberapa alasan kenapa saya mengetakan seperti itu. *Pertama*, Muslimat adalah organisasi di bawah NU, pengikutnya adalah orang-orang yang sangat heterogen, mulai dari pemimpin pesantren, istri pejabat di kalangan NU maupun ”pembesar” yang lain. Kondisi yang seperti menjadi tatangan tersendiri bagi seorang ketua, karena ”mengatur” para pembesar ini tidak mudah, perlu ekstra pikiran dan tenanga serta teknik montase sekaligus perlu lobi-lobi tersendiri, agar roda organisasi berjalan secara baik. *Kedua*, program-program yang dicanangkan dalam organisasi Muslimat ini sangat banyak, mulai dari Dakwah, kesehatan, pengkaderan dan kerjasama. Program-programnya sudah sangat nampak hasilnya dan dilanjutkan oleh pemimpin-pemimpin setelahnya. Beliau sudah memberikan teladan yang baik bagi generasi setelahnya. Tinggal bagaimana kita yang lebih muda bisa mneladaninya.

Berbagai gebrakan dan terobosan yang visioner dan inovatif beliau hadirkan dan betul-betul mewarnai Muslimat NU di DIY. Hal ini tampak sejak dari pengkaderan dan pelatihan kepemimpinan, penguatan SDM Muslimat, pembenahan kurikulum PAUD dan TK Muslimat, hingga dinamisasi berbagai kegiatan sosial yang dikonsep dan direalisasikan dengan berbagai bentuk yang lebih produktif dan kreatif.

Selamat memasuki masa purna mbak Iyam, masa yang akan dialami oleh semua PNS yang telah mencapai waktunya. Purna yang berbasis administratif kepegawaian-formalistik. Saya yakin, memasuki masa purna ini, panggilan berbagai tugas yang lain tidak pernah purna, sebab rentang hidup yang mbak Iyam miliki adalah rangkaian tugas mulia yang tiada pernah berakhir selama hayat masih di kandung badan.

Kepuh, wedomartani.

5 Juli 2022

TESTIMONI UNTUK IBU DR. HJ. SITI MARYAM, M.AG.

Oleh: Dr. Mardjoko Idris
Dosen BSA FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Testimoni ini ditulis apa adanya, mengalir saja, tanpa ada yang ditutup-tutupi. Ya, memang begitu adanya. Penulis mengenal baik ibu Siti Maryam, namun kurang akrab, mungkin karena berbeda madzhab; Ibu Siti Maryam bermadzhab *târikhy* (sejarah), sedang saya bermadhab *lughawy* (bahasa). Dalam perjalanan waktu yang cukup lama ini, setidaknya –pernah- ada tiga titik temu antara penulis dengan Ibu Siti Maryam yang ingin penulis ceritakan sebagai testimoni purna tugas beliau; Pertama, masa kepemimpinan pak Syakir; Kedua, saat studi di S-2; Ketiga, saat Ibu Siti Maryam menjabat sebagai dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (Fadib).

Pertama; ketika Pak Kyai Syakir menjabat dekan, penulis diminta mendaftarkan sebagai pembantu dekan 2 (dua), menemani ibu Siti Maryam yang juga diminta mendaftar dalam jabatan yang sama. Dalam pemilihan di tingkat senat fakultas yang terdiri dari 17 orang, perolehan suara selalu imbang, sejak angka pemilih 6/6, 7/7, 8/8, dan yang terakhir 9/8 untuk keunggulan Ibu Siti Maryam. Kekalahan suara itu ternyata membawa nasib tersendiri bagi penulis, bisa sekolah di S-3 (karena tidak sedang menjabat) dan ngaji di Cairo selama 6 bulan; kalah tapi membawa barakah, itu terjadi pada masa kepemimpinan Pak Kyai Syakir.

Kedua; semasa kuliah di jenjang S-2 (magister) di IAIN Sunan Kalijaga, kami - dari UIN Suka- berlima; Pak Mardjoko, Ibu Siti Maryam; Pak Radjasa Mu'tashim; Pak Muhammad Chirzin; dan Ust. Ahmad Fatah. Dari jumlah 42 mahasiswa, Ibu Siti Maryam

termasuk mahasiswa unggulan, banyak mendapat pujian dari para dosen. Antara lain dari Prof. Martin Van Bruinessen pengajar Sejarah Masuknya Islam ke Nusantara, beliau pernah berbisik ke penulis: "itu Ibu Siti Maryan pintar Sejarah". Saya menjawab, "Iya Prof, beliau pinter sejarah." Pengakuan secara tidak langsung juga datang dari Prof. Zaini Dahlan, M.A. pengajar Bahasa Arab, sebagai bukti Ibu Siti Maryam dibebaskan dari kuliah harian untuk matakuliah Bahasa Arab.

Ketiga; semasa Ibu Siti Maryam menjabat sebagai Dekan Fadib. Ada kesejukan tersendiri, mungkin karena sifat alamiahnya seorang ibu, tidak banyak gejolak dari mahasiswa, semua persoalan diselesaikan dengan komunikasi, jauh dari demo mahasiswa, serta berbunga-bunga, di banyak sudut ruangan ditemukan bunga-bungaan yang membuat mudah bagi para tamu mengerti bahwa pimpinan fakultas ini adalah seorang wanita.

Sebagai seorang akademisi, beliau juga tidak melupakan aktifitas pengabdian kepada masyarakat, dan tidak bersikap hitam putih, terbukti beberapa kali penulis diberi kesempatan untuk *taushiyah* masyarakat Sapen di *ndalem*nya. Sebaliknya, ketika penulis menjadi Ketua Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, Ibu Siti Maryam selalu penulis minta menjadi *reviewer* proposal dalam penelitian sejarah, dan semua dikerjakan sesuai waktu yang dijadwalkan. Ya, semua pekerjaan itu berimplikasi pada *fulus* (uang), namun kekhasan Ibu Siti Maryam pekerjaan itu dilakukan dengan lebih mengedepankan sikap profesionalitas dan disiplin, dan sekali lagi, sikap profesionalitas dan disiplin itu menjadi kekhasan ibu Siti Maryam.

Hari–hari terus berjalan dan tidak akan kembali lagi, minggu ini Ibu Siti Maryam akan memasuki purna tugas. Sebagai tenaga pengajar di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, banyak yang diwariskan untuk kita; publikasi buku, makalah dalam jurnal, kesantunan diri, sikap profesionalitas, disiplin dan semangat dalam pengabdian kepada masyarakat.

Selamat jalan Ibu Dr. Hj. Siti Maryam, tidak ada kata pensiun dalam beraktifitas, yang ada adalah berpindahnya pekerjaan, dari kampus ke kampus lain atau dari kampus ke tengah-tengah masyarakat.

PERSAHABATAN DAN PERSAUDARAAN SAKLAWASE

Oleh: Dra. Hj. Habibah Musthofa, M.Si.
Ketua I PW Muslimat NU DIY

MASA AWAL KENAL DI KOPRI (KORP PMII PUTRI) Saya mengenal Ibu Dr. Hj. Siti Maryam Machasin bukan dalam waktu yang singkat, bukan hanya sebulan atau dua bulan, setahun dua tahun, tapi saya mengenal beliau lebih dari 40 tahun. Perkenalan yang tidak pernah diduga, akan berlangsung lama sampai saat ini bahkan sampai kapanpun. Siapa yang menyangka jika kami dapat sedekat ini? Berawal sebagai sahabat (panggilan antar pengurus dan anggota yunior maupun senior sama saja) yang sama-sama aktif di organisasi ekstra kampus Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dari kampus yang berbeda beliau dari IAIN Sunan Kalijaga sedangkan saya dari IKIP Yogyakarta, kemudian kian akrab hingga lebih dekat dan melebihi kedekatan saudara.. Beliau adalah seseorang yang dengan bangga saya perkenalkan sebagai "sahabat, kakak/senior, saudara dan motivator sekaligus merupakan salah satu tokoh perempuan NU di Daerah Istimewa Yogyakarta, bahkan di Indonesia.

Awal perkenalan saya dengan beliau, rasanya hampir sama seperti perkenalan saya dengan teman-teman saya yang lain. Beberapa teman juga kenalnya hanya melalui organisasi, hanya yang berbeda, saat tahun 1982 beliau menjadi Ketua KORPS PMII PUTRI Cabang Yogyakarta dari Komisariat IAIN Suka, sedangkan saya menjadi sekretaris dari kampus yang berbeda yakni dari Komisariat IKIP Yogyakarta. Selama satu periode kepengurusan 1982-1983 kita sering bareng dalam rapat-rapat, pelatihan maupun kegiatan lainnya, jadi sering *wira-wiri* terutama untuk pembuatan surat dan proposal

berbagai kegiatan yang harus ditandatangani oleh beliau dan saya. Saat itu masih serba manual, konvensional dalam hal persuratan dan pengarsipan dokumen organisasi.

Pada periode berikutnya, 1983-1984, beliau sebagai DEPERTIM (Dewan Pertimbangan) kala itu saya sebagai ketua KOPRI Cabang Yogyakarta. Beliau membimbing, mengarahkan, menjadi nara sumber, pelatih/master dan kadang mendampingi dalam beberapa kegiatan organisasi.

Beda Organisasi Tapi dalam Satu Naungan

Setelah sama-sama tidak di KOPRI, beliau masuk dan aktif menjadi pengurus Muslimat NU DIY sedangkan saya memilih ikut di Fatayat NU Daerah Istimewa Yogyakarta, beda organisasi karena Muslimat NU anggota nya ibu-ibu sedangkan Fatayat NU anggota dan pengurusnya para pemudi, tapi masih dalam satu naungan jam'iyah Nahdlatul Ulama.

Pada beberapa kegiatan antara PW Muslimat NU DIY di bawah kepemimpinan beliau berkolaborasi dengan PW Fatayat NU DIY sehingga hubungan kami masih tetap berlanjut, misal pada kegiatan Pendidikan Pemilih Perempuan NU di Daerah Istimewa Yogyakarta.

Kembali dalam Satu Organisasi

Setelah masa ber-Fatayat saya harus berakhir, saya ikut bergabung ke Pimpinan Wilayah Muslimat NU DIY. Pada saat itu, beliau sudah menjabat sebagai ketua PW Muslimat NU DIY. Begitu banyak kisah yang kami lalui bersama, baik suka maupun duka, pahit maupun manis, keberhasilan maupun kadang target yang belum tercapai dalam menjalankan amanah organisasi.

Beliau sebagai sahabat, kakak/senior, pembimbing dan motivator saya, karena bagi saya keberadaan beliau begitu berartinya terutama dalam berorganisasi di kalangan perempuan Nahdlatul Ulama. Bagaimana beliau menciptakan relasi antarpengurus dengan tidak ada yang paling hebat atau paling buruk, karena mereka semua memiliki keunikan, kelebihan dan kekurangannya yang berbeda satu dengan lainnya dalam melaksanakan amanah organisasi. Sehingga

hampir semua pengurus mendapat kesempatan untuk berrperan sesuai kapasitas masing-masing.

Beliau adalah sosok pemimpin perempuan cerdas, visioner, inspiratif, disiplin, konsisten dan rendah hati, sangat peduli sesama sehingga sangat disegani di lingkungan organisasi perempuan NU DIY.

Hal tersebut mewarnai kepemimpinan beliau, menjadi ketua PW Muslimat NU DIY selama 2 periode 2005-2015 dengan selalu ada ide dan gagasan untuk menghidupkan dan memajukan organisasi, sangat konsen pada peningkatan kualitas Sumber Daya Manusia, peka terhadap perkembangan dan kondisi masyarakat, khususnya kaum perempuan.

Setelah 10 tahun beliau memimpin PW Muslimat NU DIY maka sejak tahun 2016 sampai sekarang beliau menjadi salah satu Penasihat PW Muslimat NU DIY yang aktif memantau, memberi masukan dan mengarahkan pengurus tingkat wilayah maupun cabang melalui forum seminar, diskusi sebagai nara sumber dan lain-lain.

Gagasan beliau sangat inspiratif karena latar belakang beliau adalah sebagai seorang aktifis ormas perempuan Islam yaitu KOPRI, Muslimat NU dan akademisi sebagai dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau memiliki cara pandang yang sistematis dalam berfikir, sehingga masukan-masukannya sangat inovatif agar program muslimat NU itu nyata manfaatnya bagi masyarakat banyak.

Dalam hal integritas, beliau sebagai Penasihat PW Muslimat NU DIY begitu bersemangat melaksanakan pembinaan kepada para pengurus agar konsisten mematuhi aturan organisasi dan tidak melanggar aturan organisasi yang sudah disepakati hanya untuk kepentingan sesaat.

Beliau sangat perhatian dan peduli terhadap sesama pengurus, kedekatan saya dengan beliau tidak hanya hubungan persahabatan dalam organisasi tapi lebih kepada hubungan saudara dan saya merasa beliau sebagai kakak yang penuh perhatian. Bentuk perhatiannya diantaranya: pro-aktif menanyakan kabar tentang kesehatan, sering berbagi informasi dan pengalaman, berbagi tanaman, hasil panen

mangga, pisang maupun lain-lainnya dan kadang diantar sendiri ke rumah dari Sapen ke Mrican atau ke Godean yang jaraknya sekitar 12.5 km.

Matur nuwun Bu Yam, *jazakillah ahsanal jaza'*.

Semoga Allah mendengar do'a kami dan terus memelihara persahabatan dan persaudaraan kami ini tetap tulus apa adanya sampai kapanpun, *fiddunya wal akhirah....Aamin*.

Selamat memasuki purna tugas secara formal administratif Ibu Dr. Hj. Siti Maryam Machasin, sebagai *sunnatullah* yang akan dijalani oleh semua abdi negara bila telah tiba waktunya. Namun kami akan selalu yakin, pengabdian dan dedikasi yang selalu ibu persembahkan buat kemanusiaan dan kemajuan masyarakat, Islam, dan bangsa tiada pernah memiliki masa purna. Semoga Allah memberikan karunia kesehatan, keberkahan, dan kebahagiaan buat ibu sekeluarga. Amin…

Godean, 12 September 2022

Habibah Musthafa

TESTIMONI UNTUK IBU DR. SITI MARYAM, M.AG.

Oleh: Siti Rohaya, M.Si
Dosen IPI FADIB UIN Yogyakarta

"Perempuan muslim cerdas, tangguh, tegas dan berani" adalah satu kalimat yang pantas untuk disematkan kepada Ibu Siti Maryam. Kalimat tersebut merupakan hasil rekam jejak pikiran saya selama mengenal beliau lebih dari lima belas tahun. Sosok yang dilihat secara kasat mata tampak selalu serius di segala suasana, yang kadang membuat orang-orang akan segan terutama yang belum lama mengenalnya seperti yang pertama kali saya alami.

Ketika beliau memegang pucuk pimpinan tertinggi organisasi masyarakat yaitu Muslimat NU DIY, saya diberi kesempatan oleh beliau untuk bergabung, walaupun saya merasa minder karena saya masih kecil dan harus bergabung dengan para senior yang luar biasa rasa pengabdiannya kepada umat. Tapi bergabung di sini saya merasa punya kakak dan ibu karena sebagian besar memang seumuran dengan ibu saya. Di organisasi ini saya merasa mengenal beliau lebih jauh, selain tegas ternyata beliau juga bisa tertawa lepas ketika tidak di forum formal seperti di kampus, tempat kami mengabdi bersama. Tertawanya mampu melunturkan pikir saya tentang asumsi awal tentang beliau dan memunculkan keberanian untuk tidak lagi 'takut' untuk berbicara.

Secara organisatoris beliau sosok yang tegas dan bersahaja. Keputusan yang beliau ambil adalah untuk kepentingan masyarakat. Bahkan ketika ada sebagaian besar yang tidak suka terhadap keputusannya-pun beliau akan terus berjalan sesuai dengan kesepakatan dan aturan yang berlaku, saya melihat ini ketika beliau

menjabat sebagai dekan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya ataupun pimpinan di Muslimat NU.

Jika ditilik dari kehidupan sosial, beliau memiliki rasa sosial dan kepedulian yang tinggi. Kami pernah bersama ke beberapa lokasi di desa-desa untuk beberapa kegiatan sosial tanpa harus terganggu jika kegiatan tersebut dilaksanakan di hari libur. Beliau benar-benar mengabdikan hidupnya untuk umat. Bahkan sepengetahuan saya, beliau juga memiliki jamaah pengajian rutin di kampung tempat beliau tinggal. Totalitas beliau terhadap kehidupan sosial, saya yakin mendapatkan dukungan penuh dari suami dan anak-anak. Hadits yang berbunyi, "Sebaik-baiknya manusia adalah yang bermanfaat bagi manusia", benar-benar sudah diaplikasikan oleh beliau dalam kesehariannya.

Banyak pelajaran yang saya dapat dari beliau, untuk menjadi "Perempuan muslim cerdas, tangguh, tegas dan berani" ini, salah satunya adalah totalitas dalam bersikap dan berkarya. Selain itu juga menuntaskan urusan dapur rumah tangga maka akan mampu bebas berekspresi tanpa ada permasalahan yang dapat merugikan orang lain.

Terima kasih Ibunda Siti Maryam atas pelajaran kehidupan yang telah ibu berikan pada saya khususnya dengan berbagai kesempatan yang sudah diberikan. Semoga Ibu dan keluarga selalu diberikan kesehatan dan kebahagiaan yang paripurna.

yogyakarta,

Siti Rohaya

SAHABAT DALAM KETERBATASAN

Oleh: Dr. Dailatus Syamsiyah, S.Ag, M.Ag
Dosen Magister Pendidikan Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
Mantan Sekretaris PW Muslimat NU DIY
Email: dailatus.syamsiyah@uin-suka.ac.id

Judul ini sama sekali tidak ada hubungannya dengan konsep distabilitas atau pun berhubungan dengan tulisan mengenai penyandang difabel. Judul ini penulis dapatkan setelah beberapa saat merenung dan memutar ke belakang memori tentang relasi aneh antara penulis dan tokoh ini. Penulis menyebutnya sebagai relasi aneh karena penulis merasa sangat dekat dengannya, tapi terbatas sekali yang penulis ketahui tentangnya. Penulis dan tokoh ini sudah bersahabat sejak tahun 1995 saat kami sama sama aktif di organisasi sosial kemasyarakatan di Yogyakarta. Relasi kami tidak sekedar relasi antar teman se-organisasi, tidak hanya relasi antara dosen dan mahasiswa (yang belum pernah diajar di kelas), pun tidak sekedar relasi antar sesama aktivis perempuan, tapi lebih dari itu, penulis menyebutnya relasi antar saudara dekat. Meski keilmuan penulis secara akademis tidak langsung ditransfer dari ilmunya, tapi keilmuan secara sosial, moral dan spiritual banyak penulis adopsi darinya. Pengalaman hidupnya tidak sedikit yang penulis jadikan model dan modal dalam mengembangkan diri penulis secara individual.

Namun demikian, sebagai "teladan" ia juga memiliki banyak keterbatasan, setidaknya ini perspektif penulis, diantaranya: ***Terbatas dalam memanfaatkan peluang***. Ini sebenarnya bukan pernyataan negatif tentang sebuah kemalasan intelektual seseorang, tapi lebih pada sikap elegan dan tidak "aji mumpung", mengingat peluang nya untuk menjadi "apa saja" pasti bisa dengan mudah diraih karena orang terdekat yang tidak lain adalah suami setianya pernah menduduki jabatan

penting di Kementerian Agama Republik Indonesia antara lain sebagai Direktur Pendidikan Tinggi Agama Islam pada Ditjen Pendidikan Islam Departemen Agama Republik Indonesia, Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, Staf Ahli Menteri, Staf Ahli Bidang Hukum dan Hak Asasi Manusia dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama Republik Indonesia. Tokoh ini sama sekali tidak silau dengan jabatan yang diduduki oleh suaminya. Ia tetap dengan elegan melangkah secara mandiri mengurus dan menjalani karir nya sebagai dosen, akademisi dan sebagai tokoh masyarakat. Jabatan tertinggi yang pernah didudukinya adalah sebagai Dekan yang ia raih murni dengan usahanya sendiri, tanpa embel-embel surat sakti dari suaminya.

Terbatas dalam Ketamakan. Setiap orang pasti punya sisi tamak dalam dirinya. Oh iya definisi tamak menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah selalu ingin beroleh banyak untuk diri sendiri, sinonim dengan kata serakah. Tokoh ini pastinya punya sisi tamak (karena ia manusia, bukan malaikat) tapi sangat terbatas. Penulis pernah menjadi sekretarisnya selama satu periode kepengurusan di suatu lembaga sosial kemasyarakatan dimana beliau sebagai ketua umum. Saat itu kami mengikuti kongres di Batam tepatnya bulan April tahun 2006. seperti lazimnya yang terjadi di kongres, sebelum pemilihan ketua umum di tingkat pusat, maka akan diadakan terlebih dahulu pembahasan tata tertib sidang, yang di dalamnya juga mengatur tata tertib pemilihan ketua umum. Ketua *incumbent* merancang desain periode kepemimpinan ketua umum yang semula maksimal 2 kali periode, menjadi seumur hidup selama dibutuhkan. Hampir semua peserta kongres dari berbagai wilayah di seluruh Indonesia sepakat dengan rancangan tersebut. Tapi tokoh ini dengan tegas menolak dengan argumen bahwa itu bertentangan dengan AD/ART organisasi. Karena "suara yang lurus" selalu menjadi pihak minoritas, maka penolakan tokoh ini pun bagai angin lalu. Padahal sejatinya aturan di tingkat pusat juga akan berlaku di tingkat bawahnya, yang itu berarti menguntungkan ia juga, jika ingin memperpanjang periode kepemimpinan nya.

T*erbatas dalam Ghibah*. *Duh*.. ghibah ini obat mujarab pengusir kantuk kala lelah karena pekerjaan mulai merayap. Dan stigma

perempuan suka ghibah, memang tidak meleset. Coba cek berita-berita gosip di TV dan di medsos, penonton dan pembaca mayoritas nya memang perempuan (aktivis feminis gak usah protes dulu ya). Tokoh ini mungkin tidak termasuk itu. Ia sedikit sekali bicara kalau terkait aib orang, berita yang belum jelas kebenarannya, atau hal-hal yang kurang bermanfaat lainnya. Tapi ia akan menjadi orang yang tidak bisa berhenti bicara tentang ilmu yang menjadi spesialisasi nya, susah ditahan untuk ngomong tentang aturan yang benar, dan sangat antusias ketika berbicara tentang perkembangan dan kemajuan organisasi yang dipimpinnya. Kira-kira setali tiga uang lah dengan suaminya. Benar-benar pasangan yang klop.

Terbatas dalam Gaya. Hampir semua perempuan suka bergaya, berdandan dan merias diri agar terlihat lebih dari yang aslinya. Tokoh ini tidak demikian. Tamu perempuan akan kecewa kalau numpang cuci muka atau numpang sholat di rumahnya. Karena setelah wajah basah kena air atau wudhu, tidak akan bisa dijumpai di rumahnya perlengkapan *make-up* yang bisa dipinjam untuk sekedar mengembalikan penampilan. Demikian pula gaya berpakaiannya, sangat standar wanita muslimah Indonesia, sangat berbeda dengan pakaian yang dikenakan oleh kolega nya yang selalu *update* model dan gayanya. Dia tetap elegan dengan penampilan dan gayanya yang selalu jujur dan tidak dibuat-buat.

Terbatas dalam kompromi. Tokoh ini sangat tidak mudah diajak kompromi terutama sekali jika konteks nya melawan aturan yang sudah disepakati. Seperti peristiwa kongres di atas, dan juga beberapa peristiwa saat Ia menjabat sebagai Dekan. Tidak jauh beda dengan suaminya yang dijuluki sebagai "*Mr. Clean*" sama sama sekuat tenaga menjauhkan jabatan yang didudukinya dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok lain bahkan temannya sendiri.

Semua keterbatasannya itu tetap menjadi ciri khas dan menjadi akhlaq-nya yang tidak pernah lekang oleh masa dan jabatan, bahkan di akhir masa baktinya di kampus UIN Sunan Kalijaga pun belum penulis jumpai perubahan sedikit pun dari keterbatasan itu. *Stay istiqomah sahabatku…Dr. Hj. Siti Maryam Machasin, M.Ag (Mantan Ketua PW. Muslimat NU DIY)*

SOSOK IBU DR. HJ. SITI MARYAM, M.AG.

Oleh: Dr. Dwi Ratnasari, S.Ag., M.Ag
Dosen FITK UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

"Berintegritas, mungkin adalah salah satu karakter yang terlintas dalam benak saya akan sosok beliau. Sebagai seorang akademisi, ibu Dr. Hj. Siti Maryam, M.Ag., adalah tipikal dosen yang teliti, profesional, berprinsip, dan berkomitmen penuh pada tugas dan pengabdiannya. Sebagai mahasiswa yang pernah mendapat bimbingan langsung beliau, saya merasakan betul komitmen Bu Maryam dalam membimbing dan mengarahkan karya akademik setiap mahasiswanya agar mencapai kualitas terbaiknya, sesuatu yang selalu saya coba tiru dalam karier saya sebagai dosen. Tidak hanya di kampus, integritas nyata Bu Maryam, sapaan akrab saya kepada beliau, juga tampak nyata dalam setiap aktivitas sosial kemasyarakatan yang dijalaninya. Sejak berkenalan dengan beliau melalui wadah PW Muslimat NU DIY, saya memang merasakan betul etos kerja beliau yang tidak pernah setengah-tengah dalam mengarahkan organisasi dan mengader para anggotanya. Sebagai ketua Muslimat, beliau juga merupakan sosok yang hangat dan penuh perhatian kepada para anggotanya, termasuk saya. Alhasil relasi antar anggota menjadi begitu cair, akrab, dan penuh kekeluargaan. Saya tidak akan lupa betapa beliau bersama Prof. Machasin dan putra putrinya rela menempuh perjalanan ratusan kilometer untuk hadir dalam pernikahan sederhana saya di Bumiayu. Bagi saya itu adalah momen berharga yang tidak dapat saya lupakan seumur hidup saya. Hingga kini, Bu Maryam masih kerap berkunjung ke rumah saya, begitu juga saya sebaliknya. Tentunya masih banyak ilmu dan keteladanan yang bisa diambil pelajaran dari sosok beliau. Kehangatan dan integritas yang selama ini Bu Maryam miliki akan selalu diingat dan coba kami – para mahasiswa, murid, dan kolega beliau – jadikan inspirasi sehari-hari."

"EXCEPTIONAL WOMAN, A MUSLIMA"

Oleh: Febriyanti Lestari, M.A
Dosen Sastra Inggris FADIB UIN Yogyakarta

Salam,
It's me,
A proud Muslima.
You may think I'm oppressed,
I'm not.
You may think I'm submissive,
You surely don't know me.
You may think I'm uneducated,
Alas, that's far off the mark.
You may see veiling a sign of weakness,
I'm afraid it's the opposite.

Let me be clear.

It's me,
A proud Muslima.
A former dean at my college,
Discipline and integrity are key,
Constantly thirst for knowledge,
I earned a doctorate degree in Islamic Studies,
And always eager to learn more,

A former leader of Nadhlatul Ulama's Muslimat,
I'm at all times amazed by the accomplishment,
Of my fellow female Muslim intellectuals,
A proud wife of a very supportive husband,
My equal colleague and best friend,
We both are committed to educate,
Young Indonesian Muslims,
To live a blessed life in the world,
And in the Hereafter.

Yes, it's us,
The most misrepresented,
The most misunderstood,
The most stereotyped,
On behalf of all Muslimas,
Now you see,
We're exceptional,
Exceptional women,
Proud Muslimas,
In our hijab,
Our modesty,
Our dignity,
Our choice.

(*Inspired by Maya Angelou's* "*Phenomenal Woman*")

MERAWAT SEMESTA

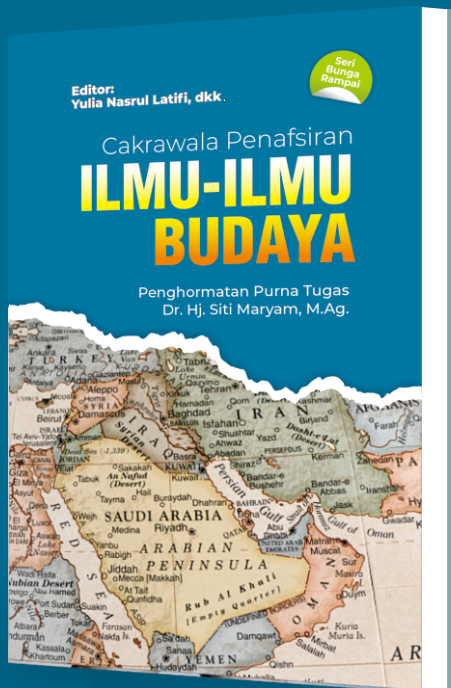
Oleh: Dra. Ida Uswatun Hasanah, M. Pd.
Pengawas Madrasah Kemenag Sleman-DIY

Sosok itu begitu indah
Selalu berbuat untuk kebaikan semua hal
Walau lelah mendera menggelayut di ujung waktu
Senyum simpul mencerahkan setiap masalah yang dihadapi

Bergerak memelihara kebajikan dari waktu ke waktu
Merawat keluarga, merawat kinerja, lingkungan dan masyarakat
Kesedihan dikemas dalam senyum simpul manis
Kesahajaan menjadi jalan kebahagiaan

Kharisma bunda meruntuhkan keangkuhan kekuasaan
Keuletan bunda membangkitkan inspirasi sesama
Kecerdasan bunda memantik ghirah kejuangan dakwah
Keramahan bunda meluluhkan stigma keangkuhan......

Bu Maryam,..... baktimu untuk negeri selalu mengalir
Bunda adalah guru bagi kami....
semoga Allah selalau menjaga dalam malam dan siang
Untuk berkarya sepanjang hayat

(Sleman, Juni 2022)

Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55185
telp/fax. (0274)6466541
Email: ideapres.now@gmail.com

ISBN:978-623-484-036-0